



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>







A'DAL' ZIZ ibn A. ad, al-<sup>1</sup>ul<sup>2</sup> ori H

Commentary on the untarab of  
Yunus ibn Ishaq, 1-Ukshiki

Lucinow, 1293.













أَمْرٌ وَسَبَّحَ الْأَكْرَمُ الَّذِي مَبَّاهُ لِمَنْ لَا رِسَالَةَ إِلَّا بِالْإِيمَانِ



طَبْعُ فِي الْمَطْبَعِ الَّذِي تَسْبِيحُ الْكُتُبِ وَالْوَقْعُ فِي الْكُتُبِ





تأليفه النقيب فاجتهد في جعل مستولم وشرعت في تحصيل ما مولم مستعينا بالمد في تسويده وتفكيره متوكلا عليه في تجديده وتحسينه ومجملته  
كتاب التفتيح لاشتماله على كشف حقائق العاني وانطوائه على شرح وقايع الباني واسأل الله العظيم ان يجعل ما آتاه من خالص وجهه الكريم  
وسببا للوصول الى جنات النعيم انه غير مستولم اكرم ماسول وهو حبيب ونعم الممين قال العبد الضعيف عبد العزيز بن محمد بن محمد البخاري  
تاب الله عليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتاب محي وشيخي وسيدى وسندى ومولائى وهو الامام الكبير المعظم والهام الفخيم المكرم علم  
الاميرى امام الورى مقتدى الاله كاشف الغمة فاصب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذاهبين مقتدى الفرقتين نور الملة  
والدين علام الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس الماميرى قنده الله بالرحمة والرضوان اسكنه اعلى منازل الجنان من الشيخ  
الامام المحض قدس الله روحه قال الامام عبد الله بن تواته والصلوة على رسوله محمد وآله اكله تقمعت سنى الشرط حتى قيل ان  
الاصل في قولهم اما فينطلق بها كين من شئى فريد منطلق اسقطت اجملة الشرطية ونابت اما بنا كما نابت كلمة فمربى فعل في جواب  
من قال لك انفل كذا فكذلك تفعلنا سنى الشرط لزم منها الخفاء وتفعلنا سنى الابد اولم يا صغما فعل فلا يلبيها الا الاسم وتديت سبل  
سنى الكلام لتفصيل الاجمال على طريق الاستيفان كقولك جاء في القوم المازيد فاكسمة واما امر فاجنته واما بشر فاعرجت عنه ولا يتنا  
كلام من غير سبغ اجمال كما المذكورة في اوائل الكتب وقيل ول من كلام هذه الكلمة وفصل بها من كلامين داود النبي عليه السلام  
وهو المراءى بفصل الخطاب في قوله تعالى وايقناه اسلمة وفصل الخطاب عند شرحه والشعبى وبعد من ظروف الزمانية والعال فيه ههنا  
كلمة اما هنا كذا يتبعها من الفعل فعل في الظروف فاما يتبعها من الفعل فعل في الظروف فاما يتبعها من الفعل فعل في الظروف فاما يتبعها من الفعل فعل في الظروف  
وانت اسم تفرس به البارى سبحانه وتعالى يجرى في وسطه جري الاسماء الاطلام لاشركة فيه لا مد كذا روى عن الخليل بن ابي كيث  
ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعية رحمهم الله ولهذا الضيف احمد اليه لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجبا لجميع الصفات  
كلان اضافة احمد اليه اضافة الى جميع اسماؤه وصفاته الا ترى ان الايمان اخضع بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان قال  
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجيب للصفات والذات والصلوة في اللغة  
المدح والثناء الضيف الى الله عز وجل يراو بها الرحمة والمراد ههنا المدح بالرحمة لان الرسل اختصوا بالمدح فاجبهذا اللفظ العظيم ولما ضمن  
المدح معنى النزول ذكرت كلمة على كما في قولك رحمة الله عليه اى رحمة الله نازلة عليه والرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب  
النزل عليه فقول يحسنه فعل من النبى من اوى اليه سوار انزل عليه كتاب او لم يزل وائل الرمل ذرية داهل بية وقيل قوسه والنبى  
مقبوه في التقوى كما قال عليه السلام كل من اتقى الله اتق الله الى ثم الرسل وان خضعوا بالصلوة الا ان الصلوة على الله عند ذكرهم جائزة  
بطريق التبع للذات والمأثور اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك  
لان كل ما ثبت تبعاً لعل له حكم المتيقن لا حكم نفسه كتنبيه الجنين والوكالة لساناً بية في ضمن عقد الرحمن قوله فان اصول الشريعة ثلاثة  
الى قوله من هذه الاصول سى ثلاثة اشياء الاصل في اللغة ما يتقن عليه غير مكان ان الفرع ما يتقن على غيره والمراد من الاصول ههنا الاله  
او اصل كل علم يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ورجع الاحكام الى هذه الاله او الله تعالى في اللغة الاظهار وهو ما يحسنه  
الشائع كالعدل والبر والبر بغير العادل والبر بغيره يكون المعنى اولى الشائع اى الادلة المتقن نصيبها الشائع على المشروحات كذا  
ويكون الاطام للمدح والمقبوه من الامانة تعظيم المصاف كقولك بيت الله وما قد الله او يحسنه المشرع كالعرب بمعنى المصروف

والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى اوله المشرق اى لادلة التي تثبت المشروعات بها كذا ويكون اللام المنس والمقصود من الانفاة بتعليم  
 المنصاف اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا الله العباد محمد فبينما فيكون فيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معتبرة  
 للمزعم عايتها وجب تلقيها بالقبول ثم المشرق يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجمع ومن المعلوم  
 ان القياس لا يدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بالمشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد منها يثبت  
 بالجميع والبعض اركان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت بكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل  
 على الاصول والفروع وغيرهما كما شرعية يقال شرع محمد كما يقال شرعية مكانه ناسا من لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لعمامة  
 الاصوليين لان الانفاة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس التي من بالتحقق بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين في لفظ شرع  
 اعم ويلحق على اصول الدين كاطلاقه على فروعهم قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الية فيكون انما هو الاصول  
 الى الشرع اعم فائدة واكثر تنظيما للاصول ثم قدم الكتاب على الجمع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وكل متبادر واقعة بالنية لان  
 كونها حجة ثابت بالكتاب واخر الاجماع عنهما التوقف هو بينة عليها ولكن الثلثة من تفاوت وبعابتهلج جوهرية للاحكام قطعا ولا يتوقف  
 في اثبات الاحكام على شيء فقد است على القياس الذي يتوقف في اثبات احكام على القيس عليه ولهذا افروء بالذكر بقوله والاصل الرابع  
 القياس لانه لما توقف في اثبات احكام على القيس عليه ولم يكن اثبات احكام به ابتداء كان فرءا له والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط  
 من هذه الاصول وان كان فيه اعتراض عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن احكاما يتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم والية التسل  
 بقوله والاصل الرابع ظاهرا كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول لكالم الذي هو موجود من كل وجه او افروء  
 بالذكر لانه ظاهري في الاصل قطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظاهريا لشره في تنبيه وصف الحكم من الخصوص  
 الى العموم لاني اثبات اصلا واثر سواه من الاصول في اثبات اصل كل حكم فذلك هو جوهرية عنها والاستنباط استخراج لما للدين يقال بنظم الماء  
 من الدين اذا خرج فاستعمل لما يستعمله المرء لفظ في منه وقوة قرينة من المعاني والتدبير فيها يقصد ويهم فكان في العبدول عن لفظ الاستنباط  
 الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظم اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الروح  
 والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد بالماء وشال الاستنباط من الكتاب بانتماء من الطمارة في اخراج من غير سبيلين كونه خارجا عن قياسا  
 اخراج من سبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى او جاد احد منكم من الغايط ومن السنة جريان الروا في الجمع والنورة واحمد يدو الصنف اربعة  
 واجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام اسنطة باسنة مثلا بمنزل الحديث ومن الاجماع سقوط تقوم منافع  
 المنصوب بعله انما ليست بمحزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المفروء الثابت بالاجماع فان لصاحبه لما اوجوا قيمة الو  
 وسكتوا من تقوم منافع ما اوجوا ما منهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع اسماجة الى البيان بيان ثم قيل في وجه انحصار الاصول  
 على الاربعة ان الحكم اما ان تثبت بالوحي او بغيره والاول اما ان يكون متلو او الذي تعلق بنظم الامجاد وحوار الصلوة وحرمة القراء  
 على اجنبى احائض او لم يكن والاول هو الكتاب الثاني هو السنة وان تثبت بغيره فاما ان تثبت بالرأى الصحيح او بغيره والاول  
 ان كان رأى الصحيح فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس الثاني الاستنباطات الناسخة وافعال النبي عليه السلام واخلة فيها فمن جعل  
 اخاله بوجهه قال الله تعالى ان يكون اوله من جهة الرسول ولم يكن قال الاول فكان متلووا الكتاب وان لم يكن فهو السنة

بجمل



ديخل فيها قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الشان في ان شرط فيه مصدق من صدقته من خطأ فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس ولكن لا اولي ان يصنف في ذلك  
 في الاستدلال الصحيح لان الدلائل المعتمدة لا صالة لم يقيم الا على هذه الدلائل لان الفعل يجب جنس على رتبة قوله الكتاب اي الكتاب بالذي سبق ذكره في الكلام المذكور  
 المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف المنقول عنه نظما متواترا بلا شبهة واهم ان يجدوا معنى بلطف التشبيح حقيقي ورسبي ولفظي فاصح ما ابناء  
 عن حقيقة الشيء وما يثبت من شططه في جميع ذواتها المتحد واما سحر فيمن العواض كقولك في هذا الانسان مع جميع علم حساس متحرك بالارادة  
 فاطمح والرسى ما ابناء من الشيء بل لازم له محض كقولك الانسان ضامنك مختصا بقائمة عريين لا ظفار بادى الكباشرة واللفظ ما ابناء من اش  
 بلفظ الحرف عند السامع من اللفظ المستعمل عنه مرادف له كقولنا القطار الحرف والقطار الاسد من يكون الحرف والاسد الحرف عند من السامع والقطار  
 ومن شرط صحيح الاطراف وهو انه متى وجد احد وجه المحدث وادام كماله وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث  
 يكونه اعم من المحدث وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث  
 اراد به تعريف مجموع الكتاب بغير تفريق ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يفرق فيه للاعجاز  
 وهو معنى ذاتي الكتاب المحدث وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث  
 فها هو معنى ان اراد به للمعنى الثاني وامن المحدث والرسى ما وضع فيه فليس الاقرب الا تم باللائم فلهذا قال طالع ان هو مصدر كالمقالة قال في اللغة  
 فاذا قرأناه فاتبع قرأته اي قرأته حاشي المقرور بهنا فيتناول جميع ما اقرا من الكتاب السماوية وغيره فاحضر ربه في المنزل من غير الكتب السماوية  
 ومن الوحي الذي ليس يتناول من المنزل المانزل نظم معناه الوحي الذي ليس يتناول من المنزل المانزل نظم معناه الوحي الذي ليس يتناول من المنزل المانزل نظم معناه  
 غير من المانزل عليه السلام من التوراة والابان الزبور ونحوه بقوله المكتوب في المصاحف ما فاحت تلاوته وكتبها ككتاب الله ونسخته فانزينا فاجوبها البيتة تكا  
 من الله عن موسى ان ذلك هو الحق لا اله الا الله عز وجل لا اله الا الله عز وجل لا اله الا الله عز وجل لا اله الا الله عز وجل لا اله الا الله عز وجل لا اله الا الله عز وجل  
 الاحاد نحو قوله تعالى فعدة من اليوم اخرتنا بعات وبقوله بلا شبهة مما اختص مثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق البشارة وهو اسط  
 قول الجصاص قال به فلهذا جعل المصحف في قسمي التواتر وعلى قول غيره يكون قوله نظما متواترا حقا عنهما وقوله بلا شبهة تأكيد راد هذا الموضع صريح للتأكيد  
 لقوة شبهة المشهور بالتواتر وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف واللفظ ان الادة المعنى الاول لان  
 القرآن اسم علم لما انزل على الرسول عليه السلام من الوحي المنسك كالتورية المنزل على موسى عليه السلام كليل المنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى انما انزلنا  
 قرآنا تكلمه للما على المعنى الثاني انما في قولنا القرآن غير مخلوق بالاشتراك والمجاز وانه بقوله المنزل على الرسول وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث  
 عن المنسوخ تلاوته لاسن الوحي الذي ليس يتناول من المنزل المانزل نظم معناه الوحي الذي ليس يتناول من المنزل المانزل نظم معناه الوحي الذي ليس يتناول من المنزل المانزل نظم معناه  
 واحد بخلاف الوجه الاول فاما ان يرد ان هذا هو الشيء الذي هو الوجود الذي هو المصحف فرب تصور القرآن فيكون وادام كماله من المحدث وادام كماله من المحدث  
 باطل فيرد على هذه التعريف لانه تعريف الكتاب وتوقف وجوه المصحف في الذين على تصور القرآن لا ينحصر صحة لان القرآن معلوم عند الناس  
 مستصور في ذهنة وان لم يكن الكتاب معلوما لا لولم يكن القرآن مجازا بل صرح حمل القرآن مطلع احد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن مثل نقل  
 من بعض المصنفين انه قال لمستمر ان ما نقله النابين قاصر المصاحف على انه يمكن للتقصي عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما جمعت  
 الصحابة من الوحي المنسوخ في المصحف فينفع الدور فان قيل يلزم على طراده هذا التسمية سوى التي في صورة النقل فانما نقلت في السجدة وليس بقرآن  
 ولم يتعلق بها جملته الصلوة والاحدية القرآنة على اجنب اصايع ومن انكر بالاليف وانتفاء الهمزة على انتفاء الملهزم قلنا يصح من المذهب انها



قالت فالمنع الذي هو المقصود قائم بثبوت هذه الاحكام اختيارا لا اطلاقا لان النظم ليس من القرآن والدليل عليه انه لم يذكر فيها اقلاما بل هي اجابا  
 ولولم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ان ذكرنا الاستيعاب على قولنا لان النظم لا يرد من جهة ما كالمعنى وقد ذكر الامام الحارثي رحمه الله في شرح اجاب  
 الصغيران حرمة القرآن متعلقة بالنظم والمنع حتى لو قرأنا بجنب احوالنا بغير ما وجدنا ايضا من سجدة التلاوة بانها متعلقة بالصلوة لان اسجدة  
 من اركان الصلوة وجها من سجدة التلاوة مشاركتها في المعنى ويطبق السجود فيجوز ان يلحق بالصلوة باسقطها وكيفية النظم قد سقطت في اصوله  
 فتسقط فيما اوصى بها وعن ائمتين بان المكتوب او المقرء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن مرادنا فهم مسألته المتطهر وقراءة الجنب والمايعين  
 كما توردية والابن خيل والاول حسن وشمل فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنه في الصلوة من غير علمه لا بد من ان يكون ذلك قرانا اذ لا جواز  
 للصلوة بدون القرآن وجهته لا يكون احد المذكورين ولا لا لعدم إمكان كتابة المعنى الجود في المصحف فلفظها التواتر وما تعلق المعنى به من العبارة  
 الفارسية مثلا ليس مكتوب في المصحف ولا متداول التواتر ايضا فلا يكون احد جابعا فلا يكون احدي دون النظم قرانا فينبغي ان لا يجوز الصلوة  
 التام بالاكفاء عنه بالمعنى ما القيام المعنى الجود في حاله الصلوة مقام النظم والمعنى والقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم  
 المنقول كما قال ابو يوسف رحمه الله في حاله الجود فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا والتقدير اذ حكمنا في ذلك في احد ويكون احد جابعا وغير  
 قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه لفظا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديره ونقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا يسلم  
 ان جواز الصلوة متعلق بعبارة القرآن المحروده بل هو متعلق بمعناه وكمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على ان الماد وجوب رعاية المعنى وان  
 النظم ليس للمح لا فلا يرد الا لشكال فهم اختلف فيمن لا يهتم بلفظ من البعب وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير ما وله ولا محتمل للمعاني واداد  
 بعضهم ولم يخل نظم القرآن زيادة اخلال بان قراءه كان قوله تعالى معيشة ضنكا مسيئة تنكها او مكان جزاء ما كسبته او بالقرآن تفسير القرآن  
 فلا يجوز بالاتفاق ونحن الامام ابى بكر محمد بن الفضل حبه الله ان اختلف فيما اذا جرى على سانه من غير قصد اما من قصد ذلك فيكون مجوزا وادون لفظا  
 والمجون بداعي الزيد بن قيس وقيل اختلف في الفارسية لانها قريبة من العربية في الفصاحة فلما القراء بغير ما لا يجوز بالاتفاق وقد صرح بوجوب  
 الى فضيلة رحمه الله الى قول الامام رواه نوح ابن ابى مريم عنه ذكره في الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار الفاضل الامام الى زيادة  
 المحققين عليه الصلوة في قوله فاقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة لما كان القرآن ساهما للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشرع  
 القائمة بالقرآن توقفت على معرفة شرح في بيان اقسامه فقال اقسام النظم والمعنى اى نظم القرآن وسنائه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة  
 واحده جملة احكامه في معرفة احكام من القصص مثلا مخال احكام وغيره اذ هو مجزئ لا يتقضى مجابيه ولا يتقضى غرابيه ولا يقال ليس شيء من القرآن  
 مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان جوب اعتبارا وحقيقه وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب احوالنا من احكام الشرع وهي متعلقة ببعض عبارات  
 القرآن فكيف يصح هذا الاطلاق لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بجميع لكن لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسننة  
 فيصح به الاطلاق وانما ان يجمع الاقسام باعتبار انقسام كل قسم على اربعة اقسام وانقسام الاربعة المقابلة للقسمة الثاني عليها صاعدين قسما  
 وقد ذكرنا ان يكون في محصاة هذه الاقسام وجوبا واحتمالا اذ ذكره وهو ان المقصود من الكلام لا يخلو من ان يكون اجبا الى نفس النظم فقط او الى غير  
 فالاول هو القسم الاول الثاني لا يخلو من ان يكون واجبا الى تصرف النظم اولى غيره صحيح والاول ما ان يكون تصرفه تصرف بيان اى لقائى  
 الى سابع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث فالثاني هو القسم الرابع او يقال التصرف في الكلام لا يكون الا بالنظم واللسان اذ لا ثالث  
 فان كان من جهة النظم فلا يخلو من ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول ما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال ولا ثالث والاول هو





Digitized by Google

او لمسى على الاغراض والانه يسط في العبارة الغرض هو الاغراض من العام وعن المشترك بين الشخصات مبيها فان قوله عن الاغراض والانه يسط  
الى كل لفظ اغراض من شئ آخر ولو لم يسط في العبارة لم يحصل هذا الغرض قوله والعام وهو كل لفظ يتكلم بهما من المسمايات والمراد باللفظ  
هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا في قوله فيتكلم اي يتكلم حصل الاغراض من المشترك فانه لا يتكلم بمعين بل يتكلم على  
السواء بقوله جمعا اغراض عن التثنية كما انها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في مخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر  
مشتايخ وآراء ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراقي واكثر اصحاب الشافعي وغيرهم من الاطالين هو بشرط وجود العام عندهم هو اللفظ المستغرق  
بجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فلا استغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا ونظير فائدة الاختلاف في العام الذي حصل منه البعض  
لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبح ما ما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية وبقوله من المسمايات اغراض من المعاني فان العموم لا يجوز  
في المعاني من المتأخرين من مشايخنا وقد عرف حقيقة الكشف ولا يقال احد المذكور ليس بجواب لان النكرة المنفية ونحوها مائة  
كما نص عليه في مائة الكتب ولم يتناو لها هذا احد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسمايات بل عمومها ضروري كما عرف لاننا قلنا  
احد ولبيان احتكاك وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رايته رجلا اريد به غير ما وضع له العلاقة بين  
المحلين اذ الرجل وضع للفرق واريده غير موضوع وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رايته اسدا يري بقرينة  
الرعي علاقة بينهما وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن ابي حبيب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في احد صحته على انا  
ان سلمنا ان عمومها حقيقة لا يقدر ذلك صحة احد ايضا لان احد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لا المطلق العام  
وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة واحد المذكور جامع مانع للعام الصيغة فيكون صحيحا ولو لم يشرط الوضع في اللفظ  
بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم كما ان احد متناو لهما اذ هي لفظ يتكلم بهما من المسمايات معنى فقبين بما ذكرنا ان  
اي جامع كما هو مانع وقوله لفظا او معنى تفسير لانتظام لا تقسيم لحد فانه قد تم بقوله يتكلم بهما من المسمايات والتفسير وان كان يقتضيه  
سبق الابهام واحد ما يجر فيه عنه لكنه اذا لم يجب خلافا في حصول المقصود لا يعنابه ومثله كثير في كلام السلف والامراء من الانتظام  
لفظا ان يدل صيغة على الشمول كصنيع اجموع شل وديون ورجالي ومن الانتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المعنى دون  
الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها مائة من حيث المعنى لتناو لهما جمعا من المسمايات وان كانت صيغة صيغ مخصوص  
قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب الحكم اي ثبوت فيما يتناوله قطعنا بتميز اي على وجه النقص ارادة لفهم  
ولارادة التخصيص عنه وثبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقينا لازم ومتعدد ثم اشيخ  
رحمة الله بين حكم العام قصد اشارة الى حكم اخص قوله كاخصاص روكا للاختصار ولا خلاف بين الجمهور ان موجب اخص قطعه واختلف  
في موجب العام الذي لم يخص منه شئ فعند الجمهور من الفقهاء والمكملين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعه وهو مذهب الشافعي  
واليه ذهب الشيخ ابو منصور المازدي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند عامة مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي والبيهقي  
اجمعا من غيرهما موجبه قطعه كوجب اخص واما بهم في ذلك القائل الامام ابو زيد ومائة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله  
وشرة الاختلاف فظهر في وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقياس خبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يصدق العموم فيه ويجوز  
تخصيصه بهما وعند الفريق الثاني يجب الاعتقاد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعه بان اليقين والقطع لا يثبت الا بال

في كتاب التبيين

Digitized by Google





هذه الالفاظ كذا نقل عن الامام العلامة شمس الملامية المذكور في رحمة الله فان كان المراد منها المعاني الدينية كالعلم والجهل وبهناك الالفاظ  
 من الاشياء على المسمايات اى الامكان فكان فطرية مشتركة بين الاسامي لفظ السبع لا مشترك ما ذكرنا فيه والميل الى الاشتراك المتقن والمحقق  
 وغيرهما فيه ولا يجوز الاشتراك الحقيقي في الطريقة ونظير المشترك بين المعاني الالفاظ لاظهار والستر والشمل للمعنى والحق والصدق والبرهان  
 كذا المصنف بقايلة الثمن وازالة ملك الثمن بمقابلة المبيع ولفظ بان من البينة بمعنى الفصل منظر وبعد واعلم ان الاشتراك خلاف الفصل في  
 لفظ اللفظ بين الاشتراك وعدمه لان الغالب على الظن عدمه لا دخل باللفظ في حق السامع لمرود الذهن بين مفهوماته وقد يتعد عليه  
 الاستكشاف لمصلحة الحكم او الاستكشاف من السؤل فيجمل على غير المراد فيجهل وربما يلحق المنظر ان السامع ينبغي للقرينة الدالة على المراد ان  
 السامع لم يتنبه لما فيه من كمال لغيره اعطى كلامنا حينا واراد به خبر او شيئا اخر من الامكان فاعطاه دينا را فقتصر السبع به فمذا يقتضيه  
 اشتراك ومنه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوله الى ذلك بقية اقتضاء المرجحية وهو المراد بكونه غير اصل وسبب قومه انما غلبه من الواقع  
 ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو ياشم واتباعه بان نسي وصفه الاول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشهر في  
 اخرين ثم تراعى الكليات لوضعين او اختلاف الوضعين بان وضعه واقع لمعنى وشتر فوضعه آخر بمعنى اخر فاشتركا لهما بين الاقوام والاعتقاد  
 الى ان تعريف الشيء لغيره مجمل غير مفصل وهو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالقصيد في عامة الاحوال ان كانت توقيفية كما ذهب  
 اليه للشرعي وابن فوك فلا يتبادر كما في انزال المتشابه فليدرك ما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ان يشارا شيئا  
 ايضا لانه لا يحقق مقصود الواقع فانه وضعه اللفظ من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الماتلا ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما  
 من كل وجه فثبت انه لا عموم له وعلمه التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم  
 دليل المرجح لان الاشتراك مبني على المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشارك فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح  
 لا مدح على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يعتمد من طلب المراد لان ادراك المراد لم يحل محتمل بالتامل في الحقيقة او طلب دليل اخر يعرف به  
 المراد بالوقوف على المراد بول معنى لا محتمل على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليدول انهما كالتامل علما وانما سمعنا في لفظ القراء المشترك  
 بين كسيف والطير لوجود اصل هذا التركيب على الاعلى السج يقال قرأت الشيء قرانا اى جمعت ونصمت بعضها الى بعض ويقال قرأت هذه الناقه سلقا  
 تطولان جنبا اى لم تغرم رجلا على ولد وعلى الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا اتقن حقيقة الاجتهاد في الدم فان الدم هو الممتنع في الرحم وكذا  
 حقيقة الاشتغال في كسيف الطير اصل وكسيف خارج والانتقال تحقيق من الاصل الى العارض فكان بدلا لاسم اولى باحقيق فبالاولى والاولى  
 في قوله تعالى ثلثة قروا يحضرون المأطار فمقتلوا ايضا بالاشتراف وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن بعض الصحابة طلاق آلي  
 فكان وعدتها حيفتان على ان المراد منها كسيف لانه لما صح فيه لفظ كسيف واشتر الرق في تعذيب ما ثبت في حق اخرون التبدل على طر الشاة  
 في حق امرأه كسيف دون المأطار قوله والمأطار وهو ما ترجع من المشترك لبعض وجهه بغالب الراى قيد بقوله من المشترك وبغالب الراى  
 وهو ليسا لا من طاق النسخ والتمثيل والميل الى احوال سخا عنه دليل في شبهة كسيف الواحد والقياس يسمى ما ولا ايضا كذا في الميراث والتفويض  
 والاصل عند الراى المأمور وغيره كذا في النسخ والتمثيل والميل على بعض محتملة صارتا ولا بلا طلاق فثبت ان الترجيح من المشترك وبغالب الراى ليس في  
 فصل المشترك على المشترك المذكور وهو في خلاف او احتمال الاشتراك المعاني فيه وغالب الراى على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المسائل  
 ويكون تقدير الكلام المأطار ان يمشى ما في غير المأطار فيكون وجهه دليل على ما استتر به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعا كان ذلك الفصل



لأنه لا يؤول في حد ذاته إلى اعتبار احتمال بعينه بل إلى اعتبار احتمال على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ وتبين أنه إنما قيد به بالمشترك لا بد  
 من أن يكون له ما دل به من جميع أقسامه بل ما دل به من مائة وهو الماويل من المشترك بمعنى هذا الماويل وهو المشترك الذي ترجع بعض وجوهه بفلسف الطن  
 من أقسام الصيغة دون غيره وذلك لأن صيغة المشترك يدل على موضع قبل التاويل على أحد معنواها وبعد التاويل لم يتغير تلك الدلالة فإن الأمر  
 بعد التاويل وحمله على بعض ما دل عليه الماويل كان يدل عليه قبله فكان من أقسام الصيغة واللفظ بخلاف سائر أقسام الماويل فإنها قبل التاويل  
 تدل على معان بالوضع وبعد التاويل تتغير تلك الدلالة فلا يكون من أقسام الصيغة والدلالة الا ترى أن قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوخا  
 لكل صلوة يدل على الوضع على وجوب التوضيح لكل صلوة والتاويل وحمله على الوقت فتغير تلك الدلالة وقوله عليه السلام لا صلوة الا بغضه الكتاب  
 يدل على الوضع على نفي اجواز اصلا وبطلان على نفي الفضيلة لم يتبق تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف يستبينه ثم قيل لماذا دخل الماويل  
 في أقسام الظن صيغة ولأنه مع أن المراد به في الراجح والاهتماء ولأن الحكم بعد التاويل يضاف إلى الصيغة للأن إضافة الحكم إلى دليل الماويل  
 اولى منها قالوا الحكم في المخصوص عليه مضاف إلى النص لا إلى العلة لأنه أقوى منها كما كان في غير محل النص يضاف إلى العلة بخلاف المفسر لأن التفسير  
 اللاحق به مثله في القوة فيجوز إضافة الحكم إلى المفسر قالوا هذا كالحمل في أحقة البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعاً فإن كان خبر الواحد لا يوجب  
 الحكم قطعاً لأنه بعد البيان يضاف الحكم إلى المفسر لكونه أقوى من دليل خبر الواحد الا ترى أن قوله عليه السلام اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلوة  
 لما تحقق بياناً لقوله تعالى ولقموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الأخيرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح مشكك لأن هذا القسم في بيان اللفظ  
 بنفسه على المعنى بالوضع من غير نظر إلى آخر ولما انفصل في القسم من الأقسام الأخرى لأن في تلك الأقسام القسم إلى دلالة الصيغة بمعنى آخر انفصل به  
 كل قسم من غيره وإذا كان كذلك لا يستقيم حمل الماويل من هذا القسم وكان الحكم بعد التاويل مضافاً إلى الصيغة لأن دلالة الصيغة بوسطة  
 انضمام التاويل إليها لا يجوز والصيغة كما لا يستقيم حمل الظاهر والنص الحقيقة والمجاز من هذا القسم وإن كان الحكم ثابتاً بالنظر لانضمام معنى آخر إليها  
 وهو التركيب والاستعمال في موضعه وغير موضعه وما قولهم الحمل في أحقة البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعياً فليس كذلك لما ذكر في غير هذا  
 أن الحمل في أحقة البيان بخبر الواحد هو ما دل ولا ذكر فيه في موضع آخر من الالاشكال بدليل فيه شبهة خبر الواحد والقياس لا يسمى مفسراً ولكن يسمى  
 ما دل ولأن الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لاستلزام تثبت الأبا هو قطع الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وإن كان  
 قطع الدلالة في نفسه لا بالعام المخصوص منه وإن كانت قطع الثبوت وإما فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراجح الذي هو ظني وبين معرفة المراد من  
 الحمل بخبر الواحد الذي هو ظني وأما استلزام القعدة الأخيرة فحاصلها لا ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة  
 الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره مع الفرضية كونه كاشفاً وواجب في العمل فوق السنة كتحسين الفاتحة مع سجدة  
 سجدة والسجدة كما ولكن لا تفسد الصلوة فالقعدة الأخيرة التي قبلها كذلك سبناه فرضاً فالأحكام يجب اعتقاد فرضية ما يجب كيف ما بهد الا ترى  
 أن الأكبر الأصغر والأكبر كغيره بالانكار هما فرضيتا ولم كيف ابن عباس رضي الله عنهما بالكراهة وهو التقدير مع حقوق البيان بآية الربوبية في قوله  
 السنة ولم كيف من انكر تقدير فرضية السجدة بالرجوع بحقوق خبر الفقرة بياناً للحمل الكتاب وهو قوله تعالى فاسجدوا لله جميعاً وكيف ثبت الحكم قطعياً بهذا  
 البطلان وفي ثبوته بآية شبهة وفي حملها لم تمنع لي وجهاً كما قد سئل في القسم وهو علم بالحقيقة قوله ولم وجوب العمل به على احتمال اللفظ أي علم الماويل  
 وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر والنص لكن مع احتمال السجدة واللفظ كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لأن التاويل ان ثبت بالراجح فلا خلاف في  
 أصابة الحق حقيقة إذاً الوجهين منقطع وليس يجب فيكون الثابت به متمماً للسجدة واللفظ وكذلك ان ثبت بخبر الواحد لأنه دليل ظني فيكون الثابت به غيراً

ما قطعيا قوله واقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم فالقسم الذي بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توجه المعنى وتكرره وبذلك القسم في تقسيم  
 بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وفلك انما يكون بعد التركيب وقبل قوله  
 بذلك النظم اشارة الى ان السامع العام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشاركة ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في بعض معنات الشيخ الامام  
 غير الاسلام حجة الله لكن الاضداد المتقابلة لهذا القسم جعلت من اقسام البيان كما ينبغي ان يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قوله الظاهر ان  
 المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ظاهر الظهور اللغوي وهو الوضوح والاكتشاف فلا يكون هذا تعريف لشيء بنفسه وهو ظاهر المراد منه معنى السامع بنفسه  
 اي بجماعه فان كان قبل اللسان اقترن من كفى والشكل اشارة لما فان ظهور المراد فيها توقف على امر غير السامع وقيل هو ما دل على معنى بالوضع  
 الا على والعرفي وقيل غير احتمالا محويا وقيل هو لا يعبر في افادة معناه الى غيره قوله النظم هو كذا ذكر اكثر من قصد لشرح هذا الكتاب  
 قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صلا لصلو شرط في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فقام بينه وبين النفس قالوا القليل ايت فلانا حين  
 القوم كاي راجع القوم ظهر في القوم لكونه مقصودا للبحث ولو قيل ابتداء جازي القوم كان نصافي نجي القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام  
 اذا سبق لمقصود كان في زيادة ظهوره بالنية في المبدأ كانت عبارة النظم احب على اشارة قالوا واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله  
 بين في المتكلم وبقوله يبيع الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة السنية حذو كذا قوله  
 الفقه الظاهر يعرف المراد من نفس السامع من غير تامل مثله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله هل ذكره واسأل الله  
 البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه ليعلم الصيغة وهكذا ذكر القاصد الامام  
 ابو زيد في التوقييم وصدر الاسلام ابو السير في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم فقلت ان عدم  
 السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ظاهر المراد منه سواء كان سوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد  
 المتأخرين ما كان سوقا وغير سوق وان احد من الأصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر بهذا الشرط ولو كان منظور اليه  
 لما عقل عنه الكل وليس ازوايد ونوع النفس على الظاهر بجمعه السوق كما طنوا في ليس بين قوله تعالى وانكموا الاياكم  
 منكم مع كونه سوقا في الطلاق النكاح وبين قوله فانكموا ما طب لكم من النساء مع كونه غير سوق فيه فرق في فهم  
 للسامع وان كان يجوز ان ثبت لاحد بما بالسوق قوة تصحح للترجيح عند التعارض كما يخبر من المتبادر بين في الظاهر يجوز  
 التي ثبتت لاحد بما رتبة على الاخر لا بشرة او التواتر وغيرهما من المعاني بل ازوايد بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر القرينة  
 فلفظية نظم الية سابقا على ما كان قصد نظم الظاهر بالسوق كبيان العدد في الآية المذكورة لم يفهم بدون اقتران لشيء قلت ونائب بها  
 ما قال شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه والابن القيم في اذوا بيان القرينة ليعتبر باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب لك ظاهرا دون تلك  
 القرينة واليه اشار القاصد الامام ابو زيد وصدر الاجلام ابو السير وغيرهما وقوله عني في المتكلم فعناه ان المعنى الذي بازوايد والنفس هو ما دل  
 الظاهر ليس له صيغة في الكلام يدل عليه معاني يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام نه هو الزمن المتكلم من السوق وكذا معنى قوله لا يبيع الكلام  
 لاجله انه عرف بعد اقتران قرينة قوله معني وتلخيص ارباع وقوله فان ختم الاصلوا فواحدة بالكلام انه سهو في لبيان العدد الذي يورد  
 الكلام وضوحا حيث فهم منه ان الامة مقتضى على في العدد ولست بمطلقة فما ان يكون مجر والسوق معباني صيغة الكلام نصا  
 من غير قرينة فلفظية فلا يدل عليه ما قال شمس الائمة رحمه الله الكلام يكون نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها لقوله تعالى

فقد كونا ما طاب لكم من النساء ظاهراً في تجويز النكاح في استطيعه المومن النساء لان سياق الآية لذلك ليس بقوله تعالى في  
 وثلاث دربع وقوله تعالى فانكم مطاب لكم الى اجل لكم من النساء لان من ماحرم كاللاني في اية التفسير وقيل اذ بالالى العنة ولا لانا  
 من العقلاء يخرج من مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايماكم شئ وثلاث دربع معدولة من اعداد مكررة وانما صنعت الصرف لما  
 فيلما من المعدلين عدلها من صبيها وعدلها من مكرها وحسن النصب على احوال ما طاب تقديره فانكم الطيبات لكم معدودات هذا  
 العدد ومنتين منتين ثلاثا وثلاثا واربعا اربعا كذا ذكر في الكشاف وقيل ما طاب احيى ما درك من ثابت الثمرة اذ ادركت والوجه  
 هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز نكاح الصغيرة لاسالم تدرك فان قيل العدد الذي اطلق للنكاح في الجمع هو ان  
 يسمح بين منتين او ثلاث او اربع فما معنى التكرير في ثلثه وثلاث دربع قلنا الخطاب لما تناول الجمع وجب التكرير لم يبيح كل نكاح به  
 الجمع ما اراد من العدد الذي اطلق له كما يقال لجماعة اقتصوا هذا المال هو الالف وربعين وثلثا ثلثه واربعة اربعة ولوا فروت  
 لم يكن له منى دله صلت بالواو ودون اولئك لانه هبت في هذا الشأن تقول اقتصوا هذا المال وربعين وثلثا ثلثه او اربعة اربعة  
 اقلعت انه لا يسوغ لهم ان يقتسموا الا احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجيبوا فيها بان يعطوا  
 وربعين وثلثا وثلثا واربعة فذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو وليعلم انه يسوغ ان ياخذ كل واحد من النكاحين ما اراد من  
 الاعداد المذكورة لان يكون لكل الاتفاق على عدد واحد منها دون اختياره عدد وشاؤنا قوله فانه ظاهر في الاطلاق  
 انه في اية نكاح استطيعه المومن النساء لان اوصى ورجات الامر بالا باجر وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاكل  
 في النكاح يحظر لان النكاح رقي وكونه حرة ينافي صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالكريم الالهى كما قال الله تعالى ولقد  
 كرمنا نبي آدم وصيرورتها مملوكة مستقرشة لا يايىم التكريم الا انه ايج للضرورة على ما عرفت فاستار بلفظ الاطلاق لئلا اذا  
 في ذلك رتبة لئلا في بمنزلة الصفة المسلم عن المباشرة نص في بيان العدد ولان الصفة للشان بين الكلام لاجله اى لاجل بيان  
 العدد وبهليل قوله تعالى فان خصم ان لا تعد لواء واحدة فلا واد قوله تعالى فانكم ما طاب لكم وضوحاً بقرينة نحو العدد  
 به عيش فومنه الاطلاق والعدد وسط ما هو المثير في العدد فيه نصارها قوله والعشر وهو اثنا عشر ومنوعاً على وضوح النص  
 على وجه لا يتجه فيه احتمال التخصيص ان كان عاماً والتاويل ان كان خاصاً وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل  
 كما يظهر من المفسر المايه في لفظ احتمال قريب ولا بعيد فانه شئ من المفسر الذي هو انكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى  
 فمجرد الملكة كلم اجمعون فان قوله عز اسمه فمجرد الملكة ظاهراً في سجد جميع الملكة لكنه يحتمل التخصيص واردة المفسر كما  
 منه قوله ولذا قالت الملكة يا مريم اى جبرئيل عليه السلام فبقوله كلم القطع ذلك الاحتمال فصار نصاً لازماً وضوح  
 على الاول ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فيقول اجمعون القطع ذلك الاحتمال فصار مفسراً لا لقطع الاحتمال عن  
 اللفظ بالكلية قوله وملكه اى حكم المفسر الاحتمال اى اشبات الحكم قطعاً من غير اختلاف فيه لانه وقوله بلا احتمال فمفسر والتاويل  
 اشارة الى رجاءه على النص فقد ذكر في شرح التفسير ومك اقتداء ما في النص انه لا يحتمل التاويل فيكون اوسل  
 مستند المقابلة الا انه اى المفسر يحتمل النص في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمل لانه من الاحتمالات  
 واسباب لا يحتمل النص في نفسه بل لفظه العام باللفظ لانه يرد في حيث انه الكذب والفساد



وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجوز فيه النسخ والكان معناه محكا فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحده القراءة على الجنب  
وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء فان المفسر يفتي من قوله تعالى فسجد الملكة لكن شيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال  
يقطع بعد تمام الكلام اذا الاستثناء لا يصح من حيثها فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الماتر اخيا فاذا اردوا اي المفسر قوة واحكم المراد  
به البناء يتعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اي امتنع المعنى الذي لا يبدل بالمفسر من التبدل سمي محكما فظهر بما ذكرناه لا بد من كون  
الكلام في غاية الموضوع في افاذ معناه وكونه غير قابل للنسخ السمي محكما وهو قول عامة اصوليين من محايضا ومنهم من لم يشترط كونه قابل  
للسنخ وقال وهو لا يحتمل الا وجه واحد وقيل هو ما في العقل بيانه وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه ففهم مراده وقيل هو ما ظهر  
لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يخلفوا فيه والنسابة على احد او ما دلل على الصحاح هو الاول لان ما خذ يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء الحكم  
اي ما سون المتناقص وكملت الصفة اذا منتهى نقصها وتبدلها ثم قطع احتمال النسخ قد يكون المعنى في ذاته بان لا يحتمل التبدل فعمل الكلام  
الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم والخبارات ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون لا يقطع المعنى بل هو فاقا البني على الله  
عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله وانما نظير التفات في موجب هذه الاسامي عند التعارض حتى ترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما  
ما الحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بياننا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى لو اتفق المفسر  
من غير محكم ولانا انما لم نعبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل بعينه فلما يذ لك الاحتمال بمعارضته النص وجب حمله عليه وكذا  
في النص مع المفسر المفسر مع الحكم وفي تسمية تقابل هذه الاقسام تعارضا تسامح في العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي  
المتجهتين المتقابلتين في القوة ولم يوجد لما ذكره في الكتاب لكن لما تصور بصيرة التعارض من حيث التقابل والاثبات سمي به مثال التعارض  
بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذكركم وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء متنى وثلاث ورباع فان الاول  
ظاهر عام في اباحة كل غير المحرمات فيقضي لعبوم جواز الكحل ما وراء الاربع والثاني في نص القضيصة افتقارا لاجواز على الاربع كما ذكرنا  
فيتعارضان في اراء الاربع فيترجم النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحضة  
تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا في مفهومه ولكنه يحمل الثاني  
اذا الامام يستأثر للوقت والثاني لا يحتمل فيكون مفسر فيترجم ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثال من مسائل الفقه ما قال علماء زمانهم  
فمن ترجع امرأة الى شهره تسعة الاكلح لان قوله تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله الى شهره مفسر في المتعة ليس  
فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمع في الكلام ترجيح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا كذا ذكر  
شمس الأئمة ونظر تعارض المفسر والحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدان  
الاول مفسر يقبل شهادة العدل لان الشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التاميد يقتضي  
به والاول عموم لموجب قبول شهادة المحدود في الهدف اذا تاب والثاني لوجوب ردة فترجم على المفسر كذا في بعض الشروح ولتأمل  
ان يقول لا نسلم كون الاول مفسرا لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى مدلول النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الاشياء  
والنبي ويناو بالاطلاق لا المحمي والمحدود ليسا بمرادين بالاجمع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الشهاد  
القبول فان شهادة المحميان والمحدودين في الهدف في النكاح صحيح في العقد النكاح بشهادتهم ولم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من الموار

لان الاصل تمهيد بالدليل لا بالنسبة وانما ايراد المثال للتوضيح والتعريف فلا بد من اقامة الدليل او لا ثم ايراد المثال لان شيئا لا يمكن  
على سبيل التبرع فاذا اتهمنا الاصل فلا عليك ان لا تعقب في طلب المثال قوله اما الكل امي كل واحد من هذه الاقسام المادية فيجب ثبوت  
هذه القنينة ونحوها في المقصود للاختلاف واما في الظاهر والنفس على التفسير الذي ذكرناه فهو منسب للعراقيين من مشايخنا كابن الحسن الكرخي و  
بابي بكير الجعفي واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين وقال بعض مشايخنا منهم شيخ ابو منصور ومن تابعه علم الظاهر وجوب العمل  
بما يمنع له اللفظ نظائر القطع وجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النفس وبه قال اصحاب الحديث واكثر اهل الحديث  
والمتكلمة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال والكان بعيدا الى وجب العلم بل يوجب العمل كغير الواحد والقياس وكل عام تحت المخصوص  
وكل حقيقة محتمل المجاز فلا تثبت القطع مع الاحتمال بخلاف الحكم والمفسر لا يقطع الاحتمال عن الحكم بالكلية عن المفسر لغيره وفات النبي  
عليه السلام وعندنا لا اعبره للاحتمال اذ لم يدل عليه قرينة لانه الناسي عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه الاحكام  
لا يتحقق باللفظ في الباطنة لمخروجا عن الوصف كخص المسافر لا يتحقق بحقيقة المشتقة والنسب لا علاق والتكليف باعتدال العقل كونه  
امورا باطنية خارجة عن ادراك البشر فخرنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى  
الى تكليف باليس في الوصف والى التلبس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النفس المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر على  
ما بينا قوله ولله الاسامي اعمدا وليا بها خص هذا القسم ببيان ما يقابلها من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي يقدره  
والقسم الذي تأخره لان بيان المقابل لا يقع في معنى زمان معرفته الشيء تياك بذكر مقابله ويستفيد بزيادة ووضح كما قيل في بعض ما  
تبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه لانه الكل ظهورا ولكن بعضه فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابل في قسم الخمس  
على خلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والماثل المشترك من وجه وكذا للمقابل في الحقيقة والصريح الكساية فلا  
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان التكلم قد يكون ظاهرا المراد للسامع وقد لا يكون  
فكان هذا التقسيم للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفاءه عليه فاستعمل في الظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فبطلان  
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجهه الى ان ذلك النظم وبسبب ثمانية والالزم منه ان يكون القسم المقابل تساما اخر خارجا  
عن هذا القسم وخبيثا يميز ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله ففقد الظاهر الخفي المقابل على اقسام تقابل  
المتناقضين وهو تقابل النفي والاشيات كقولك انسان لا انسان وتقابل المتضادين كقابل الاب والابن وتقابل الملثة والعدم  
كقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل  
واحد وبينهما خاتمة الخلف كالسواد والبياض والحارة والبرودة وقد لطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضدين  
اصطلاح الفقهاء كما نعلم ايرادا بالاضد بالمقابل الشيء ولا يمتنع معنى في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة ثم انما كان امرا  
وجوديا كالظهور فيها متضاوان حقيقة وان لم يكن كذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفي ضد الظاهر قوله وهو ما خفي المراد  
منه كعارض غير الصفة لا بالنسبة الى الصفة بل بالمراد بالنظر الى موضوعها التلوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل اثره ليس بعارض فيه  
لما في المثال المذكور واعتبر من عليه بان الظهور لا كان في الظاهر في نفس الصيغة ينبغي ان يكون خفاء الخفي في نفس الصيغة  
ليتحقق المقابلة واجيب عن بيان اتحاد الحمل او الجملة في جملة ما لا يشترط تحقق استحالة الاجتماع لا يتحقق المضادة فالتكثير

Digitized by Google



غير من ألف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل  
عرف ان المراد ألف شهر ليس فيها ليلة القدر لا ألف شهر على الولا ولذا لم يقل غير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لاننا توجد في كل  
سنة احوال كثيرة فيؤدى الى ما ذكرنا قوله وحكمه التامل فيه بعد الطلب فان الاختلاف فيه لما كان اكثر منه في الخفى اوجب فيه الى التامل بعد الطلب  
فما الخفى بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيؤتف عليه بمجرى الطلب والمشكل بمنزلة من خفى في بيت بين اثنائه واطارقه لا يوقف عليه الا  
بالدليل بعد الطلب ليمتحن عن اثنائه ثم معنى الطلب والتامل ان يخطر السامع او لا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج  
المراد منها كما لو نظر في كلمة في فوجد ما مشترك بين معنيين لا ثالث لها فبذلك هو الطلب ثم تامل فيها فوجد ما بمعنى كيف في هذا الموضع وهو  
ان يحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من ألف شهر فوجد في الالف على المفهومين احدهما ان يكون خيرا من ألف  
شهر والية والثاني ان يكون خيرا من ألف شهر غير متواليه والثالث لما تختم تامل فيها فوجد بالمعنى الثاني الفساد في المعنى الاول فظهر  
المراد وسط هذا فاعتبر اثنائه وقيل من اطارقه قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفهم والالف لانه امر لغيب جميع  
البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتقدير في الظاهر مراد الفهم والالف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على  
ما عرفنا فاشكل امر حاربا اعتبار بين اثنين فبعد الطلب التحقنا بها بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان  
له شبه بالظاهر وشبه بالباطن حقيقة وحكما كالقلم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكمل الصائم لا يفيد  
صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفيد صومه وان تجاوز عن القرحة قننا لمنا فيه فوجدناه خارجا للتقدير  
لان اللفظ الماء الى داخل العين سبب للمعنى وليس في الصيال الماء الى داخل الفهم والالف جميع فيبقى داخل تحت الوجوب هذا هو  
معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى الخفى ولكن ما ذكره لا يصلح مثلا للشكل لان المشكل ما كان في نفسه شبهة وليس ما ذكره  
كذلك لان معنى الظاهر معلوم لغة وشرعا ولكنه شبهة بالنسبة الى الفهم والالف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش  
فكان من اطار الخفى لا من اطار المشكل قوله وهذا المفسر المجمل لانه لم يبق فيه الاحتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر  
الاحتمال المنع في جانب الظهور وهو ما ازدهمت فيه المعاني اسي تدافعت يعني يدفع كل واحد ما سواه من المعاني لانه شمل معاني  
كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدهمت المعاني تواردها على اللفظ من غير حجان لاحد ما على الباقي كما في المشترك في أصل  
الوضع الا ان التوارد بينهما اهم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وحمنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ  
وتوحيده من غير اشتراك فيه وباعتبار اجماع المتكلم الكلام وهذا لان الجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالميلج قبل ان  
يوضع معناه معلوم لغة لكنه ليس بميلج كما لم يلجوا والصلوة والزكاة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متقد وشرعان والمراد  
واحد منها ولم يكن تعيينه لاشبهه باب التبرج فبيد اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقه وموال اعتقه في القسم الاخير تواردها  
باعتبار الوضع وفي الاثنين باعتبار غرابة اللفظ واهتمام المتكلم وقوله المعاني ليس بشرط الصغير ورتة مجمل لان اللفظ مشترك  
بين معينين قد يصير مجملا اذا اشد فيه باب التبرج والمراد من المعنى حمنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما ازدهمت فيه المعاني زاعدا في التحديد  
او كيفية ان يقول هو ما شبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار  
من الجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يقبل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال آخره ما لا يمكن العمل به الا ببيان

Digitized by Google

غير علمه للعلماء من غير مقال ولم يفر منه الخطاب بما لا يفهم ولم ينجد فيه فائدة ما العامة فقالوا الوقف على قوله غير حاصل الا القدر واجب  
على قوله لا يخرج من تلك مبتدأ من الله تعالى به علم ولايمان والتسليم بان الكل من حمزة بدليل قرأه عبد الله بن مسعود ان تاوله الا  
عند التكملة فقرأه ابي ذر بن عبيد بن جراح في رواية طائفة من عند ويقول المراسلون في العلم المتناهي ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابهة  
باعتقاده لا يعلم بل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بالان يحرمه على انظار من غير تامل يورج المراسلون بقولهم كل من عجز ربنا ويقولهم ربنا  
لا تفرغ قلوبنا بعد ان فيه ميثاقا لا نجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاقبضوا الميثاق به وفتنة ما لم يكن فيه قولين ذلك هذا على ان الوقف على قوله  
الا الله الا زيم وقوله روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لما رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رايتهم الذين  
يتبعون جالسين منكم فلا تملأوا منكم الله تعالى فاحذر ذمهم امر بالسجدة من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا  
الابتغاء لا تامل فيقنعوا ولجميع وعنها انها قالت من رويهم في العلم ان استنبأ بالمشاهدة ولم يعلموا تاوله وقال عمر بن عبد العزيز  
استنى علم المراسلين في العلم بتأويل القرآن ابي ان تامل المتناهي كل من عجز ربنا ثم ما قيل للاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال  
بان الراي في العلم لعلم تاوله اراد به انه يعلم ظاهر الحقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى  
والحكمه في انزال التشابه ابتداء العقل والان في تكليف الاحكام ابتداء للعقل وله في فهم معانيها وحكمها مفرغ الى العقل فلو لم يتبل  
العقل الذي هو اشرف المخلوق لا تسمى العالم في ابهة العلم على المروءة وما استأنس الى التذلل لعن العبودية والحكم اذا صنف  
كتابا رجاء اجل فيه اجمال او اهم فحاشا فهم منه اشكال ليكون موضع خشية التمسك لاساذه القيد او فلا يخرجهم باستقنائهم به اداة واشتغال  
فالتشابه هو موضع خشية العقول لبارجاء استنباطها واعتراقا بقصورنا والشر ما كذا في عين المعاني والتذلل قوله والقسم الثالث  
من الاقسام الاربعة المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ لسبب استعمال التكملة  
بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا بالوضع فاشارة الى جانب التكملة بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ والقصافه بالحقيقة  
او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اراد به ما وضع له تدركه بان ذكر كلمة كل مستبعد في التعليل واعتدنا عنه  
وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ دون المعنى وكذا المجاز اذ المراد من كلمة ما في تعريف اللفظ البصاحه اعلم  
بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من وضع فتسمى بغير  
نسبة الحقيقة الى فعل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللفظ كاللسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب  
وضعها الشارع كما في اصوله المستعملة في العبادات والمقصود من تعيين قبل عرفية هو ان كان عرفا ما كالدلالة لذوات الاربع احوال  
كل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقص والتعجب الجمع والفرق للفتنة والجمع والفرق والعرض والكون المنكبين والبرق  
والنصب والجر للنحوه والما استراب في انقسام المجاز الى نوعين وثلاثة فان الثالث المستعمل في الناطق مجاز لغوي وللصولة المستعملة  
في الدعا مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والما المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من  
الوضع هو تعيين اللفظ باذا معنى بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيها الاقسام الستة وقوله لا اتصال بينها معنى او ذانا  
من تمت تعريف المجاز واحترز به عما شمل لفظ النساء في الايض مثلا فانه ليس مجازا وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو فهم  
جديد وقيل هو اجترار من الزلل طائفة الزلل ان يرادوا شي غير ما وضع له ولهذا قيل المجاز اللغوي في الكلام صاحب الشرع

افراد



لان الجازم هذا المنزل سواء اوجب عنه مسامحات فان الجازم لا يرد به غير ما وضع له اللفظ لا اتصال بينهما وانزل لم يقصد به ما وضع له اللفظ  
والاصح لا بطريق الاستقارة والظاهر ان ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شيء اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله لا اتصال بينهما بل هو احتراز  
عما ذكرناه لا يقال تعريف الجازم غير جازم يخرج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسميات في اللغة كتخصيص الدابة بدوات الاربع عنه او ليست  
هي مستعملة في غير ما وضعت له فخرج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كذلك شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير ما وقع له دخول  
الحقيقة العرفية والشرعية فيكونها مستعملتين في غير ما وضعت له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانها يجب عن الاول بان حقيقة  
المطلق متناهية في الحقيقة المقيدة من حيث هو كذلك وان كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص  
يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان لا نسلم انها غير مستعملة للمعنى لانها استعملت لتأكيد التشبيه وهو معنى اوبان المكافاة والم  
يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له او لا انما وضعت لمعنى كان استعمالها لا معنى استعمالها في غير ما وضعت له ضرورة لا فيما وضعت له او لا على انها  
الاحتراز عن المنزل كما قالوا وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرح والمعرف فلا يحرجان بذلك عن كونها  
مجازين بالنسبة الى استعمالها في غير ما وضعت له او لا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر ثم الحقيقة  
اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء بحق اذا ثبت وانما بمعنى مفعول من حقيقة الشيء احقة اذا اثبت فيكون مقادما للثابتة او المثبتة في  
موضعها الاصل والتام الثاني اذ كانت بالمعنى الاول ولشبهه الثاني وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية المصرفة كالنظمية والاولى  
اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثابثا ان الثاني ثابث والمجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والمقتضى لان الكلمة  
او استعملت في غير موضعها فقد احدثت من موضعها واعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصالة  
قد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز فاما ما قد يطلق على ذات الشيء يقال له حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان  
والجواز في محلها القسم الاول واعلم ان القيد اللفظي بعد التوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرط استعمال اللفظ في التوضع  
انما في موضع او في غير موضع المعنى كما بينا واما قوله المشروط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارت في قوله لا يرد به  
وضع له لا يرد به غير ما وضع له واذا ثبت ان لا يرد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل الجواز اتصال يكون ذلك باعتماد على استعمال اللفظ  
في محل الجواز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر وكان ولكن لم يقصد المستعمل كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخره كان ذلك  
اللفظ مشتقا لا مجازا في علم ان العلم وان بلغوه الى خمسة عشر شرا نوحا بالاسم او كالملاقاة اسم السبب على المحسوس والكل على المعنى  
والاسم المذموم على اللاديم والخاص على العام وكسبا وتسمية الشيء باسمه كان دبا سم بالبول المبدوع وغيره كما بينا في كتاب الكشف ثم  
حصرها على المعنى والصوره التي لم يمتدحها في اثارها وبها ضبط مما ذكرناه اذ لا يكاد يشهد به شيء مما ذكرناه لان كل موجود من كمونات  
موجوده وجوده وبما في الاثبات لهما فلا ثبت الاتصال بين الشئين الاسمين احدهما من الوجودين والآخر المعنى المعنى الخاص المشهور  
او لو لم يكن خاصا ولم يكن مشهورا لما صحت الاستقارة حتى لم يجر لتسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصه بالاسم  
والاجزاء المذموم اسدا لعدم شهره الاسد بين الوجودين الوصفين وان كان من لوازمه بل المصنف الخاص الذي اعتبر به الاسد هو الشجاعة  
فيحتمل استقارة اللفظ بهذا المعنى المشهور كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا لانه لان الاستقارة لم يثبت لكل معنى لم  
يقع بكلامه من وترادف لم يقع بلفظ الجاهل فثبت ان الكلام وطريق التفصيح المستخرج للاستقارة هذا الجاهل وتسمية الشجاع بالاسد

86

حيث انه لو لا تدخل القنوين فيه كما هو البناء في قولك احد عشر درهما باعتبار انه لو لاء لدخل القنوين فيتم بها الاسم واما السامى المحصول القنوين  
وهو فهم المعنى وتشتق كلام المشتري غير غريب لان نظرم الى كلام المعاني وقهوبها الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل به الى الشئ ونفسي المعنى  
سمى الجمل سببا للتوصل به الى ما نقيتنا ولعلنا لوجود معنى الاضياء فيها كما يتناول بسبب المصطلح فيدخل في قوله والاتصال سببا للاتصال  
بين العلة والحكم كما يدخل الاتصال بين السبب والسبب فذلك قال الشيخ وهو اى الاتصال من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة  
كما اتصال الملك بالشراء قوله وانه اى هذا الاتصال لوجوب اى ثبت ويجوز الاستعارة من الطرفين حتى ياز ذكر الحكم وازادة العلة كما  
جاز حكمه لان كل واحد منهما مقتضى الى الاخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مقتضى الى العلة وبالعلة من حيث الوجود والعلة لم تشرع  
ولم يقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كمن بيع الحمار وكذا الحمارم فكانت متفجرة الى الحكم و  
تالفة له من حيث الغرض بمنزلة الالة للشئ ولهذا سمي اهل الاصول الاحكام العلل المالية والاسباب العلل الآلية واذا كان كذلك  
استوى الاتصال كل واحد منهما بالآخر فيجوز الاستعارة من الجانبين قوله ولهذا قلنا اى ولان جواز الاستعارة فيم الجانبين قلنا كذلك  
والسئلة على اربعة اوجه احدها يحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملك عبد افور فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف  
في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيحقق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي الاستحسان لا يفتقر لان الملك المطلق  
ينفع على كماله فلهذا النصف الاجتماع يكون فاختص به الاتري ان المراد من قوله والله ما ملكت ما تبي ودرهم قطو لعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما  
لم يمتنع في ملكه ليد صا وقا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة لمطلق اسم الدراهم يتقيد بتقدير البلد لمطلق الملك ههنا يتقيد بالاجتماع بدلالة  
العادة الصيا وكان ابو بكر للاسكاف فلهذا ارادوا تفهيم اصحابه هذه المسئلة وما يحال كان على باب سيرة فيقول يا فلان هل ملكت انة درهم فقول  
والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم مستفزة والفق على نفسه فثبت ان المراد منه الجمع دون التفرق عرفا  
والثاني يحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبد افور فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشتري النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف  
بخلاف الملك والفسق بينهما ان الاجتماع في الملك لصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه  
مشتري بعد الزوال فيحقق لان كونه مشتري لا يتوقف على ملكه الاتري انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرته طالق فاشترته لغيره انه يحنث  
في يمينه فاذا اشتري الباقي لعبد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في حقه فوجب الحنث الا ان يعنى ان يشتري عبدا كما يلا فدين فيما بينه وبين الله  
تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوعي تخصيص العام والثالث والرابع ان يعقد الميعين على ملك عبد لعينه او شراء عبد لعينه والمسئلة بها الميعين  
النصف في الفصلين بخلاف العبد المنكر لان الاجتماع صفة مرغوبة في غير الميعين ولا يعتبر في الميعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن يحلف لا  
يدخل فيه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ولا تعتبر في غير الميعينة ولان الانسان في العادة انما يشتري من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مرديا  
لصفة الاجتماع لصفة الاقتراق في غير الميعين ولا يشتري ذلك في الميعين لا يقول ما ملكت هذا الف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة  
الى الميعين قصد نفى القضاء عن نفسه ولم يحصل القضاء اذ كان ملكه متفرقا وفي الميعين قصد نفى ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشارة اليه ثابتا  
فالكان في ازمته متفرقة كذا في شرح الجامع خمس الائمة ونحو الاسلام والمراد من قوله الميعين هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا  
فالكان فاسدا لم يفتقر وان اشتراه حيلة لان شرط حنثه ثم ملكه قبل ان يعقده ولا ملك له فيقبل القبض الاتري انه لو احتق لم ينفذ فان كان في  
يد حين اشتريه عتق او كان مضمونا بنفسه في يده حتى يوب قبضه من قبض الشراء فيصير ملكا بنفس الشراء فيعتق لوجوب الشراء كذا في المبسوط قال



١٦٠

فما زال في تلك المسئلة بالحق قد حصل شيئا وانما كان اتصاله بالاصل حاصلا في حق الاصل فلا يصح استعارته له فلهذا قال لا يمتنع ان  
 طالق او طلقك او انت عرايم ونحوي به المحرمة لا تصح عندنا في الشافعي وتصح هذه الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق  
 اعتقاد مبنى على اللفظ واللفظ حتى جعل التبعيض بالشرط والايجاب في المجرى وسري الى الكل او اوقع في بعض المحل بان قال نصفك طالق او نصفك حر ولم  
 يرد بالرد ولم يحمل الفسخ وكانا متشابهين معنى فمما استعاره الطلاق لعتاق كما جاز عكسه فطنا لتي الاستعارة مختصة على الاتصال ذاتا ومعنى  
 وقد عدم الاتصال ذاتا لما بيننا ان اتصال السبب بالسبب حكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع للقيد لغة وشرعا ومعنى العتاق اثبات للقوة  
 لغة وشرعا على ما عرفنا من ازالة القيد لتعمل القوة الثانية عليها ومن اثبات القوة بعد ما دلت مشاهجة كما ليس بين الطلاق اسما  
 واحيا باليت مشاهجة واذا عدم الاتصال ذاتا ومعنى لا تصح الاستعارة وقوله والسبب حكم تفسير لقوله الاصل للرفع وفائدة رفع توهم من  
 يتوهم ان المراد من الاصل القوة ومن الفرع المفعول كذا قيل وقيل الاصل والفرع اعم من سبب والسبب عين اول غير المشروحات وسبب السبب  
 متضمن بالمشروحات ولو يرد ذلك فليس الاصل استعارة الحكم للسبب كما لا تصح استعارة الفرع للاصل قوله وهو اى الاتصال بين سبب  
 والسبب الذي هو ثابت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة بالجملة بالكتابة في قوله زيد طالق مرة شذان قوله زيد طالق مجزئة بجملة بجملة مرة جملة بجملة  
 لا تقارنا الى الخبر وكذا لا تقود لا يفيد شيئا لكنها بواسطة او العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى على صحة الحكم في الخبر والجملة بالجملة  
 متقدمة مثل الاول فيقع الطلاق بينهما ولكن هذا المتوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لا تقارنا الى الخبر وبالنسبة الى الاول هو في  
 حكم العدم كما انما في نفسها فهو معنى قوله فاما الاول اى الكلام الاول فقام في نفسه والدليل على التوقف في حق حكم الثانية وقوع  
 الطلاقات الثلاث بقوله للدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع المطلقة الثانية والثالثة في  
 قوله لتسير المدخول بها انت طالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم يتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد ثبت  
 بالاولى لا الى حدة فيلغوا ما بعد ما ونظيره العيامن الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع لا تصح التقديرية اليه  
 وعدم اضافة اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم افتقار اليه لوجود النفس الذي هو اقوى منه ومن الفرع صحة اقتداء المتفعل من يصلي صلوة  
 منطوية مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم الضمان في حق الامام لعارض من ينحصر فلا يظهر في حق المقتدى فيكون مضمونة  
 به مضمونة في حق المقتدى غير مضمونة في حق نفسه قوله وحكم المجاز كذا الحكم الحقيقة شرب ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عامابا خلا  
 بين ارباب العلوم وحكم المجاز ثبوت ما استعمله اللفظ خاصا كان المجاز او عامابا خلا للبعض اصحاب الشافعي فالشافعي بين حكم المجاز بالتصريح و اشار  
 الى حكم الحقيقة كما فعل كذا في حكم العام والخاص روي للاختصار وقصد الى بيان الامم وهو المختلف ولهذا اى ولان العموم يجري  
 في المجاز الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة منها فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد بالجملة مجاز الطريق لطلاق  
 اسم الفعل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس محله كلام التعريف فيستغنى عن جميع ما يحل من الطعوم وغيره كما لو كان  
 على حقيقة فيدل لعبارة وعمود على ان المراد بالاجزى في غير المطعوم كما يحسن النورة كما يجري في المطعوم مثل الخطة وبشارة على ان الكل  
 هو المصلحة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين او لا كذا يحكيان وفي ضم  
 قوله ويجاوزه الى ما يحل اشارة الى المعنى المجوز للجازي اى جواز ارادة ما يحل باعتباره الجازية قوله واني الشافعي في ذلك في مجموع  
 زيارته حيث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بمبوءة اى عموم الجازي لان العموم لا يجري الا في المحقق وقد اريد المطعوم منهم بالاجماع

فلم يبق غير مراداً كما أنه قبل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين فلم يكن له ولا يصح على حدة بيع غير المطعوم متفاضلاً ولا على كونه كسباً من  
 وتسكن في معنى العموم المجازي الأصل في الكلام هو الحقيقة لأن الالفاظ وضعت ولايات على المعاني لا لفائدة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة  
 حتى لا يصير اللفظ المترددين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الأصل أن لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لادنية ذلك إلى الاختلال  
 بالنظم إلا أنهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الأحكام فاحتثت ضرورة التوسعة على الناس بهذه الضرورة  
 ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصحار إليه من غير ضرورة فكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء كما لا يثبت هنا لك  
 وصف العموم عندكم لأن الضرورة ترتفع بدون ذلك أيضاً عندى قوله وهذا أى ما ذكره النظم أن المجاز ضرورى باطل فإنا نجد النظم من أهل  
 اللغة القادر على التبيين عن مقصوده بالحقيقة ليعدل إلى التبيين به بالمجاز لا بالحاجة وضرورة وقطر استحسن الناس المجازات فوق ما ظهر من  
 استحسانهم للحقائق فثبت أن قوله ضرورى فاسد والدليل عليه أن القرآن في أعلى ترتيب الفصاحة وارتفاع درجات البلاغة والمجاز موجود فيه  
 حتى حين غريب بالقيمة عجيب بلاغة قوله تعالى وانخفض لها جناح الذل من الرحمة وإن لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا أرض اعلمي  
 ماأك وبإسماء اطلعي وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الأنهار والبحرى لها لا لأنهار قوله تعالى طلت كلمة فوجدنا فيها ما يريد أن ينقص ذوقك  
 مما لا لا يعيد ولا يحصى والبدل تعالى تيعالى أى تميزه عن العجز والضرورات فثبت أنه ليس لضرورة ولا ليقال المتقضى ضرورى عندكم حتى  
 أنكرتم جواز عمومه أصلاً مع أنه موجود في القرآن كما في قوله تعالى تخبر بربوبية أى رتبة مملوكة فليكن المجاز كذلك لأننا نقول الضرورة في  
 القرآن في المتقضى راجعة إلى الكلام والسامع فانه إنما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعاً لئلا يودى إلى الاختلال بفهم السامع والضرورة في  
 المجاز لو ثبتت كانت راجعة إلى المتكلم لأن ثبوته لتوسعة طريق التكلم على التكلم ولهذا ذكر المجاز في أقسام استعمال النظم الذى هو راجع إلى  
 المتكلم والمتقضى في أقسام الوقوف على المراد الذى هو خط السامع وإذا كان كذلك جاز أن يوجد المتقضى في القرآن بخلاف المجاز  
 لو كان ضرورياً وبهذا ظهر أن استدلال النظم ليس صحيحاً لأن العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والمجاز لم يفظ فاذا وجد دليل العموم  
 فيه أمكن القول بعمومه فاما المتقضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقاً ولا تقديرًا بل هو ثابت شرعاً فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فاما  
 ملفوظاً فتدبر يا فأن القول بعمومه عند وجود دليله قوله ومن حكم المجاز والحقيقة استحال اجتماعهما أى اجتماع مفهوميها إلى أخرى  
 اختلف الأصوليون في جواز إطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب أصحابنا وعامة إلى  
 الأدب والمحققون من أصحاب الشافعى وعامة المتكلمين إلى امتناعه وذهب الشافعى وعامة أصحابه والبيهاجى وعبد الجبار من المتكلمين إلى  
 جوازهم مستترين في ذلك إلى أنه لا مانع من ارادة المعنيين المختلفين جميعاً فإن الواحد منا قد سجد نفسه مريرةً بالعبارة الواحد معنيين  
 مختلفين كما يجدها مريرة للمعنيين المختلفين جميعاً ولعلم ذلك من أنفسنا قطعاً فمن ادعى استحالة فقد جحد الضرورة وهذا المعقول  
 لا ترى أن الواحد منا قد سجد بنفسه إذا قال لغیره لا تنكح ما نكح البوك أو قال توصا من لمس المرأة ارادة العقد والوطى  
 و ارادة المس باليد والوطى حتى لو طرح به وقال لا تنكح ما نكح البوك وطياً ولا عقداً وتوصا من المس وطياً مع غير استحالة فكذا  
 يجوز أن يحمل قوله تعالى ولا تنكح ما نكح أباًؤكم على الوطى والعقد وقوله جل جلاله ولا تستم النساء على الوطى والمس باليد من غير استحالة ولين  
 ذهب إلى امتناعه وجبان أحدهما ما اشير إليه في الكتاب وهو أن القول بجواز ارادتهما مودى إلى الحال فيكون فاسدًا وبیان لا استحالة  
 من وجهين أحدهما أن الحقيقة ما يكون مستقرًا في موضوع متعلانيه والمجاز ما يكون متجاوزاً عن موضوعه متعلانيه غيره والشئ الواحد

عامة



في حالة واحدة لا تصور ان يكون مستقرا في موضوع مستقلا في غيره ومتجا وزعمه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وانما هي انما هو  
الاطلاق عليها يكون استعمال مرادها وضعت الكلمة او لا لا تستعمل لانه في غير مرادها ايضا للعدول بها في موضع لم يكن موضوعا مرادها في غير مرادها  
ومجمع بين التقيض والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبروا على الوجه الاول باننا لا نسلم ان الحقيقة  
مستقرة في موضوع حقيقة والمجاز متجا وزعم موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف تيلاشي كما وجد في تيجيل وصفه بالاستقرار والتجا وز  
ولكنه استعمل اي لفظ به واريده موضوعه واستعمل ايضا واريده غير موضوعه ولا استحالة ذلك كما ينبغي وعلى الوجه الثاني باننا لا نسلم لزوم كونه  
غير مرادها وضعت الكلمة او لا بل لازم كونه مرادها وضعت الكلمة او لا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتها ما ان لا يكون ول  
مرادها الوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المحققين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعا قولهم حملا للبيضة  
الخصومة وحدا وتجوز وافي البليد وجده ولم يستعملوه فيها معا اصلا لا تسمى لان الانسان اذا قال رايت حملا لا يفهم منه البليدة بل  
سواء اذا قال رايت حملا لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص سيميتين ولبدين هو اذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن لغتهم  
فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين اقرارا من جواز اجتماعها من حيث التناول الظاهري كما اذا استأمن على الانباء والمواسلة  
على ما ستعرفه واحترار اذن جواز اجتماعها في احتمال اللفظ اياها وقوله كما استحالة ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ  
للمعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فلا يستحيل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد  
في استعمال واحد استحالة ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية  
استحالة بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حاطة استعمال المستعير ملوك واستعار بنسبة الملك والمستعير وان اردتم استحالة بنسبة  
شخص واحد فسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار  
الحسين المختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد من التشبيه من حيث الاستعمال لا من حيث المعنى كما ان استعمال الثوب الواحد  
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد وبنسبة شخصين فذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة  
واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الحسن في التشبيه ان يقال كما استحالة ان يلبس  
الثوب الواحد انسانا كل واحد منهما البسبة كما له احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لانه  
انظر في الاستحالة وبين استحالة الاجتماع في المعنيين ليعرف به استحالة بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فيه إشارة الى رد قول  
من زعم من مشايخنا العارفين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ باعتبار  
محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجذات ونبات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والنبات  
يتناول السجدة ونبث الولد مجازا لان ما ذكرناه من مذهب الخصوم وحرمة السجدة ونبات الاولاد ونحوها ثابتة بالاجماع او  
بمعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والنبات الفرع فصارت كما قيل حرمت عليكم اصولكم وفرعكم فبذلك لا يخل غير مجمع ولا  
يقال الثوب المرصوف اذا استعاره المرء من وليه يكون ذلك بطريق الملك الذي هو العارية جتمعا في زمان واحد لا نقول لا نسلم ان  
استفادته بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق لا انتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرء به بقوله  
الطلب حق بالاعادة والدليل عليه انه لو ملك في يده لم يكن غير مضمون على المرء ولم يسقط عن الدين شي واطلاق العارية عليه

بما لا ريب في ان تلك المناهج هي لا سيما حقيقة لا يتصور الا ان لما كان الميراث ان يستمر لبقا لعقد الميراث لتصور بصورة الاجابة فلهذا كسحى  
 اشارة وقد ذكر في بعض الشرح انه مشتق بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاستر داء للميراث الى يده وكونه الحق  
 بالميراث من باب العارية فلا يكون فيه جميع بينهما والاول هو الصواب قوله ولذا اى ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال  
 محمد رحمه الله في الجامع اى الجامع الكبير لو ان عربيا لا ولا عليه اوصى بكذا قيد ببيع الوصية اذ لو كان الموصى مولى اعنقه  
 ومولى اعنقه المولى الوصية الا ان بين ذلك في حيوة لان المولى يطلق على المقتول والمقتول بالاشترار فلا يمكن القول لمعومه ولا  
 يمكن القول باليمين بالناس في مقتود الموصى لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الا على مجازاة لانه  
 ومنهم من يقصد الاسفل تيمنا للاحسن فلا يكون الترجيح للاعلى ليعني باعتبار ان مجازاة الا لتمام والشكر عليه واجب فيقيم الاحسان منه  
 فيعطي المولى الميراث ولو لم يوص له المولى لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقي الموصى له مجهولا قصار  
 لان الميراث من الميراث لا يقطع بغير البيان بالموت فلهذا كسحى الميراث الوصية فاما اذا كان الموصى من العرب فقد صحت الوصية  
 لان العرب لا يقطع بغير البيان فاما الحكم فيهم اما الاسلام او الاسلام لعل في الميراث كسحى الميراث الوصية فاما اذا كان الموصى من العرب فقد صحت الوصية  
 الميراث من الميراث ان كان له مولى اعنقه مولى المولى كان الثلث لمولى دون مولى مولى لان الاسم للمولى حقيقة لمباشرة فقام  
 في المولى الميراث مجازا لانه لم يباشر عتاقهم ولكنه سبب لذلك باعتقاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع متعذر فكانت الحقيقة  
 اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من المولى كان الثلث لمولى المولى ليعين الميراث من الميراث ان كان له مولى واحد فلا يصف الثلث  
 له بوجوب قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية باليراث فان الاثنين فيه حكم  
 الجماعة كالنبتين والاختين والمأخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدس فلا جرم يستحق الواحد عند الفراه النصف  
 من الثلث والنصف الاخير وسيله المورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم  
 عليه ما قاله الجعفي رحمه الله من اوصى لا قاربه وله ثم وحوالى ان النصف للعلم والنصف الاخر للاحوال لان اسم الاقارب  
 يطلق على الكل على سبيل حقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع ولا ما اذا كان في المورثة بنت وبنت ابن حيث تحقق  
 نصيب البنات وهو الثلثان للبنت والنصف وبنات الابن السدس كماله الثلثين مع ان البنت ولد الميت حقيقة وبنات  
 الابن اولاده مجازا لان استحقاق السدس لم يثبت بالنص الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية  
 ليعلم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالنسبة وهو ما روي في حكاية الصلوة والسلام على بنت الابن السدس عند وجود بنت  
 فلا يكون حجابا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولا عليه تأكيد لان ولا ولا العتاقة لا يثبت على العرب ولا ولا الميراث  
 لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المولى الاسفل من غير العرب لانه لا يتصل  
 والعرب يقتصر لقبيلة فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء الا انه لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق  
 التدبر بان تيزج العربي امة الغير فتكده منه ولذا ثم احق مولا فيكون هذا عربيا عليه ولا يصح التأكيد لقوله لا ولا  
 عليه وقيل هو احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائز لان سبيلهم مشركهم فاستدل  
 ان المقصود استثناء الولاء عن الموصى عربيا كان او غيره الا ان انتفاء الميراث عن العربي لما كان اظهر وضع المسلم عليه

عنه





فانهم اذا قالوا استونا على ابائنا واسمائنا لم يثبت الايمان للاجداد والجدا مع ان الاسم يتناولهم بصورة فقال انما ترك ذلك لان اعتبارا بعبه  
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية لا محالة ونحو البنين يلقى التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدا فلا يكون  
اتباعا لابياد والامهات وهم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الايمان لهم فان قيل الجدا اصل الاب فحقه ولكنه تبع له في  
الطلاق احرم الاب عليه لان اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الاب فيقول  
اثبات الايمان في حقهم بطريق التبعية الغيا لا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانما قال نصيب الاب عليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه  
كونه اصلا لاب فحقه فلان ثبت له الايمان الذي ثبت باوئي شعبة ولا يمنع عنه كونه اصلا لاب فحقه كيان اولى فلما اثبات الايمان  
بظاهر الاسم بعد اداة الحقيقة منه اثبات له دليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الاباء فان ابن الابن تبع للابن  
من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجدا تبعا في الاسم ان كانت لتوجب ثبوت الحكم فحقه كونه اصلا  
من حيث الحقيقة فالتعنه عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا سلم ان استحقاق الميراث بطريق التبعية  
بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه كما اقام نبت الابن مقام البنات وبني الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت  
من جده فلا جرم تقي الميراث بعد الاب وليس بناسن التبعية في شيء ولا يقال اذا اشترى المكاتب بابه ليصير مكاتبه تباعديه فثبت الايمان منها ايضا  
شبهة الاسم تبعا وفيه حق الدم لان القول للكتابة من شعب الحرية لثبوت حرمة اليد فيها وقضاها الى حرية الرقبة كما ثبت له الحرية اذا اشتراه ابنة  
الحرة فثبت له حصة للكتابة اذا اشترى ابنة المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله والوجه ان يقال ما ذكره لم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان  
لفظ الاب بل يتناول الجدا فظاهر وان الايمان لم يثبت له ابتداء الصورة الاسم لان ثبت الايمان له من جهة الابن بطريق السرية والكتابة والحرية  
ثبثان له من جهة الابن بامر محكي لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يصنع قدسني وازفان  
ولم يسلم دار بعينها فلم يكن له نية في حق على الدار المحلولة والمستأجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضارة الى فلان بالملك حقيقة  
مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحته في الملك عند الشافعي رحمه اذا قال لا ادخل مسكن فلان هكذا الجواب وان قال ميت فلان  
او دار فلان لا يثبت الا في الملك فثبت ان المراد من قوله قال جميعا احيا بنا دون غيرهم وكذا لو دخلها حيا او تنفلا او راكبا حيا وفيه  
جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التثفل والركوب دون الحفا ورونها اذا لم  
يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يصنع قدسها ما شيا اى حافيا قدسها راكبا لم يثبت والصدق ديانة وقضا لانه نوى حقيقة  
كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مجرورة كذا في المبسوط وكذلك اى وكما قال جميعا في السئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك غير قال الكوفة  
ومحمد كذا السئلة هاسته اوجان لم يوشيا او نوى النذر ولم يخطر به الامين او نوى النظر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق حتى  
لزمه القضاء بالقوت دون الكفارة ولو نوى الامين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالقوت دون القضاء ولو نوى  
او نوى الامين ولم يخطر به النذر كان نذرا في الاول يمينا في الثاني عند البيهقي وكان نذرا يمينا عندهما حتى يلزمه القضاء والكفارة بالقوت في الامين  
وفي جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالمعظم والقضاء عند القوت لا الكفارة وهو واجب  
اليمين الحانظ على البر والكفارة عند القوت لا القضاء واختلاف الحكماء يدل على اختلاف فائهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على  
قرينة كما اذا لم يوشيا واليمين مجاز لتوقف ثبوته على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من المرات المماز واذا كان

كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجى الحقيقة على الجواز في الوجه الاول ويقطع الحقيقة بتعيين الجواز مراد في الوجه الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجمع اى فيما ذكرنا من المسائل جمع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب هنا متونا وذكره مخترا للاسلام بغير تنوين حيث قال ان الصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يعرف يصرف الى الذي يتعقبه المعين للرجب على تقدير اعادة المعين وهو رجب هذه السنة لا يجوز اجتماع العدل والعلية فيه كما في سحر اذا اردت سحر يوم فظهر اثر وجوب القضاء والكفارة بقوة بلا صوم فاما اذا ذكرنا متونا فالواجب بصوم رجب من عمره غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة لان الوصية لان لغوات التحقيق به فيه لا بالموت فيلزم الوصية عند الموت بالعدية والكفارة قوله قلنا وضع التقدم صار مجازا عن الدخول الى عبارة عنه ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكره بصلته عن كلمة عن يعنى في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعنى صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعملت سببه انما حصل على الدخول المقصود الجاهل منع نفسه من الدخول للامر مجرد وضع التقدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيده بالركوب والتفعل والحفاظ فيبحث بالكل حصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه ركبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة عن الكفارة يخرج عن النص بطلان الرقبة لا يكونها صغيرة او كبيرة او كافر او مسلم سنة الا ترى انه لو وضع قدميه فلم يدخل لا يبحث في ميمته كذا في فتاوى قاضيان لانه لما صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقة بعده واصناف الدار يراد بها نسب السكنى لان الدار لا تعادى ولا تتجوز لاحتياجا عادة وانما تتجوز لبعض صاحبها فخرجنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصار كانه قبيل الدار داخل بموضع سكنى فلان او دار اسكنية لغلان فاعتبر عموم المجاز اى في الصورة من غير دخل في عموم الدخول الركوب والمشى وفي عموم السكنى الملك الاجابة والحقا فيبحث في الدار المملوكة لعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان المهاجر فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لغلان كذا اذكر شمس الامية رحمه الله في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيان هو الفتاوى الطهرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم يمشى فيها فدخل دارا اسكنها فلان باجادة او امانة يبحث في ميمته وان دخل في دار مملوكة لغلان وفلان لا يسكنها يبحث ايضا فغلان والرواية لا يندفع السؤال لبقا للمجمع بين اية المجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدار مطلقا فيدخل في عموم الدار والمضافة اليه بالسكنى وبها الملك جميعا قوله وهو اى اعتبار عموم المجاز هنا نظير اعتباره فيما اذا قال عبدى حريم يقدم فلان ولم يمشى فيها فقدم فلان ليليا او مختارا يبحث عن سلم للمجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة اليوم النصارى والملاقاة على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بناء النصارى بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند اكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض المجاز والاشترار لان المجاز في الكلام اكثر فحمل على الاغلب لانه لا يودى الى اجماع المراد لان اللفظ ان غلا عن قرينة المجاز فالحقيقة مستعينة وان لم يحمل عنها فالذى يدل عليه القرينة وهو المجاز مستعين بخلاف الاشتراك فانه يودى الى الاحتمال في الكلام لعدم اتمام المراد ثم لا شك في انه ظرف على كل التقديرين عند الفريقين فيخرج احد احتمليه بنظره فغلان كان منظره فانه ما يشهد به ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بدة كاللبس والركوب المساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقلل لبست تلك الثوب يوما وركبت مذ الدابة يوما وسكنت في دار واحدة شهر اكل على سياض النصارى لانه يصح تقديره لانه فكان الحمل عليه اولى لان المكان منظره فاما الاستدلال بالادخل والدخول والقدم اذ لا يصح تقديره في الافعال بزمان يحل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم سنة قوله ان حريم يقدم فلان حريم يقدم فلان اوانت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتقبت به وانما حمل لا يمتد فحمل اليوم على مطلق الوقت فيبحث

اذا قدم ليلا او نهارا بالطلاق المجاز كما في مسئلة وضع القدم ونسئ قوله امر كبيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان  
 بتقويض والتخيير مما يتقدم في اليوم على سبيل النفاذ لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيد باو لا يثبت لنا الخيار واعلم اننا لا اعتبار  
 لما انشئت عليه اليوم وهو القدم في هذه المسائل شيئا في ترجيح احد محتمليه بل ان انشأته اليوم لتعريفه وتبينه من الايام ولو كانت  
 اليد في قولنا ان طالق يوم الجمعة اذ كانت في يوم الخميس لا لظرفية ولما لم يوترق في استصحاب اليوم باتفاق بل للثبوت اذا انشأ  
 اليه لا يوترق في المضاعف بل ان يومه منصوب بنظره والقدير حررتك في يوم قدم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدمه فلان  
 اعتبار بنظره الذي يوترق فيه ولو لم يكن اعتبار به لاشترط فيه فخرنا ان لا اعتبار للمضاعف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا ان  
 في المبسوط في غير موضع وكذا في البداية لان بعض المسائل اعتبر المضاعف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المضاعف  
 والمضاعف اليه مما لا يتقدم كما في حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعض لم يفتوا فيه الى المضاعف اليه انما نظر  
 الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما محتويا للاخر غير محتمل فالحال اعتبر والمضاعف ولم يفتوا  
 الى المضاعف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبر واحدا الامر باليد الذي هو بنظره وكون المتقدم الذي هو مضاعف اليه  
 وكذا في مسئلة النذر فثبت ما ذكرنا لان الاعتبار هو النظر في هذا الباب لا غير واما الكلام المذكور في الكشف قوله والماستلة لئلا يفسد الجمع  
 يعني ليس ما ذكرنا من ثبوت حكم النذر واليمين في تلك المستلجة بين الحقيقة والمجاز لان المتنح اجبا عما صيغته ولم يوجد منها  
 لان هذا الكلام نذر بصيغة لا غير ولكنه يمين باعتبار موجداني حكمه وهو ان موجب النذر رامي المعنى المقصود وبصيغة النذر ايجابا لئلا  
 لا يخلو من ان يكون النذر وقبل النذر بسلح الترك ليصح التمسك بالثبوت لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فلذا  
 لزم النذر بالنذر مما تركه الذي كان سببا له وهو ان النذر تحريم السباح بواسطة حكمه وهو ايجاب النذر ولا بصيغة كما ان الامر باليمين  
 محض من جهة بواسطة لزوم المأمور به لا بصيغة وتحريم السباح يمين من هذا لان البني عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك  
 يميننا ووجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم باصله كمثل ان قال قد فرض الله عليكم تحلها كما في اي شيء لكم تحلها بالكفارة  
 حتى روي سقائل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو نهى ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وريد وطاعة في الحشر  
 والشورى واصل الكوفة فكان النذر بواسطة موجه يميننا لا بصيغة بل هو نذر بصيغة لا غير وشك ليس بمتنع كشر القريب سمى اعتاقا في  
 الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك نالته لكنه بصيغة ثبات الملك في القريب يوجب العتق بل يفسد فكان الشرع اعتاقا بواسطة  
 حكمه بصيغة وكما في جبهة العوض بية باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكالا قاله في حق المتعاقدين بصيغتها بيع في حق ثبات  
 بعنا ما كان ينبغي ان يثبت اليمين بلانية كالعق في غير القريب يثبت بلانية واليه ذهب سفيان الثوري رح حيث قال لعقل انه على  
 ان صوم خاف من في الغد فافطر او كان الخائف امرأة فحاضت وجب له قضاء والكفارة الا ان استحلال هذه الصيغة غلبت النذر فذكر  
 فصارت اليمين كالحقيقة المحمودة فلا يثبت من غيرية كذا في بعض الشروح وتقاتل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان فهو شبيه  
 لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موصوفة وهو ايجاب العبارة السامية وغير موصوفة وهو اليمين ولا حتى للجمع سوى هذا  
 فذكرتم اليمين وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو يجوز المجاز بخلاف شر القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل ثبت وان  
 نظام ولم يقصد به ان يكون النذر نظير الجواب الصحيح ان الترخيم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم تبرك النذر بعبادات



على ما كان عليه  
في النسخة الأولى  
من هذا الكتاب  
الذي كان عليه  
في النسخة الأولى  
من هذا الكتاب

نحوه ولم يجره الا ان كونه مثبتا يتوقف على القصد فان النقص حمله يبين ان القصد لم يرد الشرع بكونه مبينا عن  
 عدم القصد وثبوتة مثبتا فاذ انوس اليقين فم يكون التحريم للثابت به بمعناه الوجوه شرطه لكن بموجب النذر الاطلاق الى  
 وذكر شمس المنة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلامان احدهما عين وهو قوله منه فانه عند ارادة اليقين بقوله بانه قال ابن عباس رضي الله عنهما  
 في الجنة وقت العصر فلهذا ما غلبت الشمس فيخرج وبه الامان الجلاء واللام استقامان فقال الله تعالى اخبار بعين فرعون المنة له وفي موضع آخر انتم  
 به والاخرى فذكر في قوله الامان عند الاطلاق غلبته بلبس العادة فحمل على ان لا يخلو من كمال لفظ ما هو من جملة ما في فعله فنية ولا يكون جميعا من الحقيقة  
 والحجاز في كلته واحدة بل في كلتيه وذلك غير مستبعد فحمل على ان يكون قوله على ان الصوم يحل بما في نفسه وسواء استعمل في القسم ايضا ان جاز ذلك كما  
 كرس في قوله والذين كرسوا لذكر الله والذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم في صلاتهم خاشعون  
 من حيث الصفة ولو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى الفصد واليمين فعلى الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نهما ويمنيا وعلى  
 هذا الوجه لا يكون الا نذر العدم للفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشرح ان ظاهر الصيغة للنذر فيصرف اليه  
 ثم انه بالنية يريد ان يعرفه الى غيره فصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر  
 الصيغة ولكن قال زيب طالق وله امرتان سماتان بحمد الله اسم احداهما سعد وعنه به دون الاخرى فقال ردت به الايقاع  
 على غير المحرم فصدق في وقوع الطلاق على غير المحرم وقوله لا يصدق في صرف الطلاق من المعرفة المنة بل يصدق على هذا الوجه ما  
 اذ نوى اليمين ونفى النذر بحيث يصدق ويكون مينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب قوله ومن علم هذا الباب  
 اي باب الحقيقة والحجاز فالشرح وان لم يعقد الاحكام الحقيقية والحجاز بابا الا ان الامام محمد بن الاسلام يح قد عقد لها بابا وذكر  
 فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اي نوعا يعني ومن علم  
 هذا النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الحجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والحجاز فاللفظ للحقيقة  
 على ان يدل الدليل على كونه حجازا لقوله رايت اليوم حمارا او استقبلت الاسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الاقرنة  
 زائدة فلان لم تظهر فاللفظ للبينة والسج ولا يكون مجمل ومن الناس من زعم ان الاستعمل فيما وكن ان يراد به الحجاز كما يمكن  
 ارادة الحقيقة فيكون مجمل ولم يكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال والافرية للحقيقة في هذا النوع  
 فصار بمنزلة الاسم المشترك الصحيح فاذ سئل له العامة لان الواضح انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فعاد كما قال ذا سقم  
 اني فكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني غلبت بهذا اللفظ المعنى فمن تكلم بلفظة وجب ان يراد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه كيف وقد نجد  
 بالضرورة مساواة الذين الى فهم الحقيقة اولى من مساوئته الى فهم الحجاز وذلك دليل على ما قلنا وقوله لم يمان في الاستعمال سواء فاسد لان مجر الاستعمال حقيقة  
 والحجاز لا يعم الا بقرينة متضمنة اليه في تساويهما واذ لم يتساوا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضى عنه عدم دليل يصره اليه وهو معنى قوله المستعاض  
 لا يراد الاصلي ولهذا قلنا اذا اطلق لا يكتفى فلا يفي شكوكه انه يقع على الوطى دون المعنى حتى لو قلنا ثم تزوجا لا يثبت قبل الوطى لان هذا اللفظ في الوطى  
 حقيقة مني المقدر حجازا فكل حمله على الحقيقة اولى بخلاف ما اذا كانت المرأة اجنبية حيث يقع على العقد لان وطئها الحرام عليه كانت الحقيقة مجبولة شرعا  
 فليس الحجاز قوله لان كانت الحقيقة مستندة للمتخذ لا يؤصل اليه الا بشقة كما كل الخلية والجهر يا ميسرة اليه الوصل ولكن الناس تركوه وكوضع القدم  
 وقيل في الفرق بينه وبين ان السعد لا يتعلق به حكم وان تحقق والجور قد ثبت به الحكم اذ صار فردا من افراد الحجاز فيصير الى الحجاز لزوال مانع ولا حكمة

عن الالفاء فاذ حلف الياكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها فكانت مما يؤكل كقصب السكر والديباس وازرجون الرطب لمن لم يكن فعلى ثمر بان كانت لها  
ثمره كالنخلة والمكثرة وان لم يكن لها ثمره فعلى ثمنها كالحلأ ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحل ذلك كما  
نقل عن الالفاء العلامة شمس المائنة الكردري وعلى هذا اى على ان المجاز يصار اليه عند مجاز الحقيقة فتا اذا وكل رجلا بالخصوصية مطلقا انه  
يتصرف الى الجواب استحضار ما هو على موكله يجوز اقراره والجواب كلام بيته عليه كلام الغير ويطابقه ما هو من باب العلامة اذا قطعها ما سمي  
لان كلام الغير ينقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر في الكشاف لان وكله بالخصوصية وبه المنازعة والمشاورة  
والاقرار سالتة وموافقة وكان ضدا امر به والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انما كنا نذكره الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا للجواب  
مجازا لاطلاق الاسم السبب المسبب لان الخصوصية سبب الجواب او اطلاق الاسم الجبر على الكل لان الانكار الذي يتشأ منه الخصوصية  
بعض الجواب فيه مثل في عموم الانكار والاقرار وانما حصلنا على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملك الموكل بنفسه الذي يتيقن به من ملك  
للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محققا لملكه لا انكاره شرعا وتوكيله بالملك لا يجوز شرعا والديانة يستغنى عن قصده ذلك فكان  
شرعا وان الخصوصية حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا في غنائمكم فان كانت حقيقة ما يجوز شرعا والمجوز شرعا بمنزلة المجوز عادة لانه لما جازى ترك  
شرعا كان من ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فيصير بمنزلة المجوز عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبد المشتري من المشركين مع رده  
بصفه مطلقا تصرف بيعة الى نصيبه خاصة لتصح عقده بهذا الطريق فاذا حمل على الجواب انه قد يكون التيمم كما يكون بلافتنا ولعل الامر  
فاذا اقر فقامت بالماوربه فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الاقرار اقرار في مجلس القاضى وغير مجلس القاضى لان الموكل اجماعا بتمام  
نفسه مطلقا فيملك كل الموكل بالكلية وعند ما يملك الاقرار في مجلس القاضى دون غيره لان الجواب لما يسمى خصوصية مجازا لاذ حصل  
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصوصية الاضحية يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزا سيرة سيرة مثلها والمجازاة لا تكون سيرة ثم استوفى ما ذكرنا  
المجوز شرعا كما المجوز عادة بقوله الا ترى انه لو حلف الياكل من هذا الصبي لم يتيقده حلف بزمان مباء حتى لو كلمه ما كبر حنث في يمينه لاصل  
فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتيقده بغيره كان او معرفا حثرا من الالفاء كما اذا حلف لا  
ياكل رطبنا او هذا الرطب يتيقده بالوصف حتى لو اكله بعد ما يمس لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يغيره اكل الرطب لمن لم يمس  
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتيقده به ايضا لان الوصف حثري يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه لو ترك  
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف الياكل لحم محل فاكل لحم كبش لم يحنث ولان كان المحلوف عليه حرا بالاشارة  
لا يتيقده اليمين بالوصف كما اذا حلف الياكل لحم هذا المحل فاكله بعد ما يمس لم يحنث لان الوصف لا يتيقده به الا بالاشارة ولا يصلح داعيا الى  
اليمين فان من استغنى عن اكل لحم لضربه حقيقة كان اشدا استغنا عن اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لمصلحة يعرف اخوى منه وهو الاشارة اذا  
فوق الوصف في التعريف لكونه بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة من الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان  
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتيقده اليمين في قوله لا اكل هذا الصبي بوصف الصبي لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان  
لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء اداسهم كوصف الرطوبة الا ان سحران الصبي بترك الكلام معه حرام مجوز شرعا لقوله عليه السلام من لم يحرم  
صغيرا فو لم يؤكبه ينافي في ترك الكلام ترك الرجم فكان بمنزلة المجوز عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا اكل هذا  
الذات بطريق الطلاق اسم الكل على البعض فاذا اكله بعد زوال الصفة يحنث ببقا الذات بخلاف قولنا لا اكل هذا الصبي يتيقده بالصبيان وان كل حراما

مجهولاً لا نماره مقصود بالخلف لكونه هو المعروف للمعلوم عليه كما ينبغي تقييد المعين به وإن كان جراً ما كمن طلع لبشر في اليوم خمرا أو ليس قرن  
الميلة فيعتقد المعين وإن كان جراً ما لصيرورة الشرب السقوة مقصودين بالمعنى فحينئذ لم يشرب ولم يسرق كذا معنا قوله فان كان اللفظ حقيقة  
مستعملة أى معنى حقيقى مستعمل غير مجرى واستغنى عن مجاز متعارف أى معنى مجازى متبادر إلى الفهم في العرف إلى آخره إذا كانت الحقيقة مستعملة  
والمجاز غير مستعمل أو كانا مستعملين والحقيقة أكثر استعمالاً أو كانا في الاستعمال سواء فالعبارة للحقيقة بالاتفاق لما مر من الأصل في الكلام  
هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به والكان المجاز أغلب استعمالاً فعند أبي حنيفة ربح العبارة للحقيقة وعند ما العبارة للمجاز فإذا لم  
لا ياكل من هذه الخطة أو لم ياكل لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند أبي حنيفة ربح إنما يبحث بكل من الخطة والكسح من الفرات ولا يبحث بياكل  
الجزء والشرب من لاواني المتخذة من الفرات لأن الحقيقة مستعملة في المستثنين إذا الخطة حينئذ مأكولة عادة فاختارنا لغة وتعلل فيوكل ويجوز  
الاشتراك المهرسية وقد يوكّل أيضاً جابجا عند الضرورة وكذا من اشترى خطة يصنعها كما للتجربة بخارجة أم ملكة وكذا الكسح الذي هو حقيقة  
كلامه في مسألة الشرب من لا تبدأ الغاية فيقتضى أن يكون ابتداء شرب من الفرات مستعملاً شرباً فإن النبي عليه السلام مر بقوم فقال يا أيها الذين آمنوا  
شربوا من الفرات في الوادي وهو مأدرة أهل البوادي والقرى وإذا كان كذلك لكان اللفظ محمولاً على الحقيقة دون المجاز وعند ما يبحث بكل ما يتخذ من الخطة  
كما تجزئ ونحوه كما يبحث بكل معينا وبالاعتبار من الفرات كما يبحث بالكسح لأن المتعارف وبياكل الخطة أكل ما في يدها إذا المعلوم من قوله لم ياكل  
بل كذا أيا كليون الخطة أن طعامهم من أجزاء الخطة لأن من أجزاء الشجر وفي الشرب من الفرات شرباً تسنوباً ليعلم أنه يقال نوافل من شربون من الوادي  
ومن الفرات ويراد به ما قلنا وبالأخذ بالاولى لا يقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيبحث بالامر من المستثنين قوله وهذا أى الأصل  
المدكور يرجع إلى الأصل مختلف بينهم وهو كذا أو اعلم أنه لا خلاف في أن المجاز مخرج من الحقيقة بتدليل أنه لا ثبت إلا عند فوات معنى الحقيقة وتعد  
العمل به وهذا يحتاج إلى المجاز إلى القرينة والحقيقة لا يحتاج إليها وأنه لا بد لثبوت الخلف من تصور الأصل لأن الخلف من الإضافات فلا يتصور بدون الأصل  
كلاهما مع الراجح أن المصية إلى المجاز لا يجوز إلا عند تعدد الحقيقة مكان المصية إلى الخلف لا يجوز إلا عند فوات الأصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز  
من أوصاف اللفظ لاسن أو صفا المعاني ولهذا قلوا الحقيقة لفظاً مستعمل في كذا والمجاز لفظاً مستعمل في كذا أو أنما الخلفان في أن الحقيقة  
التكلم بان معيار التكلم بلفظ المجاز خلفاً عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بان على صحة بطريق الاستبدال لا خلفاً عن حكم الحقيقة أو في الحكم بان تعدد الحقيقة  
بعارض أخص إلى المجاز لا ثبات لأن الحقيقة خلفاً عن الحقيقة في أثبات حكمها احترازاً من أنما الكلام فقال أبو حنيفة ربح المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم  
وقال أبو حنيفة عن هذا في الحكم وتبين لك ذكرنا في قوله المشجّل هذا السد فخصه به هو خلف في أثبات الشجاعة من قوله هذا السد في محل الحقيقة لا ثبات السد للمعلوم  
واقترع سبباً من حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عند ما فالمراد ما ذكرنا لأن الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من أوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين الشجاعة  
والمسكول المعلوم وعند أبي حنيفة من التكلم بقوله هذا السد للشجاعة خلف عن التكلم بقوله هذا السد للمسكول المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلف في الحكم ثم ثبت  
الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفاً عن شيء كما ثبتت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم في قوله لعبده الذي جعل له ثلثه وهو معروف بنسب  
من الغير هذا بنى فعند ما هو خلف في أثبات العتق من قوله هذا بنى لا بد الحقيقة في أثبات النبوة والعتق وعند نفسه التكلم بقوله هذا بنى خلف  
عن التكلم بقوله هذا بنى في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبتت النبوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما أن الحكم  
هو المقصود لأنفس العبارة فاعتباراً بالخليفة والأصل فيها هو المقصود وأولى من اعتبارها فيها هو وسيلة وهي العبارة ولأن الحقيقة والمجاز  
من أوصاف اللفظ باجتماع اللفظ في اللغة فجعل المجاز خلفاً عن التكلم الذي هو استخراج اللفظ أولى مما ذكرنا لأن الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني



وتحقيقه ان الاستعارة نقل وان لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ما به المستعار عنه وان لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يميزه عنه وكذا  
صفة لا يقبل الانتقال لان صفة الشئ هي القائمة به فكيف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتبار في اللفظ الا ترى ان الشجاعة  
التي في الاسد لا تنقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فخرنا ان الحقيقة في التكلم الاخر ويظهر اثر هذا الاستعارة  
في قوله العبد الذي لا يولد مثله هذا البني فعلى قولها وهو قول الى حفيظه الاول والشافعي حقه انه بلغه الكلام لان المجاز لما كان  
خلفا عن الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فينتظر ان يكون الاصل في محله صحيحا موصيا للحكم على الاحتمال ان  
يتغير العمل به لعارض فيخلف المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير متعديا لاجاب الحكم اصلا لان معنى قوله هذا البني انه مخلوق من يابى وابن حنبل  
سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من يابى ابن عشرين سنة فلما يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلحق كما في قوله العتقة قبل ان اخلق او قبل ان يتحقق  
بجلائ قوله المعروف بالنسب الذي يولد مثله هذا البني لان الكلام في محله صحيح موجب حكمه وهو البنو لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا  
من يابى بالزنا وبالوطى بشبهة لكنه لما اشتبه بنسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فصيح ان يخلفه المجاز وعنده الى حقيقة  
في قوله الاخر يعق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق من حين ملكته بطريق ذكر المعلوم وارادة اللزوم لان الخلفية لما كان  
في نفس الحكم دون الحكم عنده يشترط صحة التكلم به بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه يكون مبتدأ وخبر اسوة ملائها المعنى وقد وجد  
ذلك فيما نحن فيه لان قوله البني موضوع لاثبات النبوة وقد تعذر العمل بحقيقة وله مجاز متعين فمفعول مجازة بخلاف قوله اعتقك قبل ان  
اخلق او قبل ان يخلف لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقة اذ ليس له حقيقة فيلحق ضرورة ولا معنى لما  
قالوا من اشتراط احتمال النبوة في هذا الحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله شجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يمكن ان  
يكون ليكل لمعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل لمعلوم ثم استعارة لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجود في  
الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا البني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن النبوة في محل وهو الابن الحقيقة واستعارة لاثبات لازمه  
وهو الخيرية في الاكبر سنانه فصيح هذه الاستعارة ايضا فليس بينهما فرق وما ذكر في بعض الشروح ان قوله هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع و  
قوله هذا البني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا من حين ملكته وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت ليكل لمعلوم به وبثبوت الخيرية لقوله  
هذا البني المعروف بالنسب الذي هو اصغر سنانه خلف عن ثبوت النبوة غير متعدي لان المجاز لا يكون خلفا لآخر حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما  
الحقيقة الثابتة بمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا البني خلف عن هذا الامر لياتي الخلاف في قوله هذا البني الاكبر سنانه لان  
حكم الاصل وهو الحرية التي ثبت بقوله هذا ليس بممتنع في هذا الحل بل هو متصور كما في الاصغر سنانه فيلزم ان ثبت العتق عند ما لوجود شرط  
المجاز هو تصور حكم الاصل والامر بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل لمعلوم لان الخلفية تكون بين المعاني  
لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخلف في الحكم او في التكلم ما قلنا واذا تصد هذا الاصل فوجه يابى ما نحن فيه عليه  
ان خلفية المجاز لما كانت في التكلم عنده لانه تصرف من التكلم في عبارة حيث انه جعل عبارة قائمة بمقام عبارة ثم ثبت الحكم بالمجاز مقصودا لاثبات  
المراد من الاصل والخلف وهو معنى قوله فاجعل لي ابو حنبل في الشك بان جعل التكلم بالحقيقة عند اسكان العمل جارا اجماعا على التكلم بالمجاز  
للاصالة وخلفية الآخر مضارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز لان كان متعارفا وعندها لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو المقصود  
دون العبارة وجب التزمج باعتبار الحكم وحكم المجاز بهنار ارجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عموم من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه

أكثر فائدة هذا التقرير ما أشير إليه في الكتاب وهذا انما يصح دليلا لما على المدعى وهو ترجيح المجاز المتعارف اذا ثبت لعموم في كل مجاز متعارف  
 بالاستقرار كما ثبت في الصور بين المذكورين فاما اذا لم يثبت ذلك انفس المجاز المتعارف الى ما لعموم تبادول حكم الحقيقة كما ذكرنا الى ما ليس كذلك  
 كما اذا جعل كل الخطبة عبارة عن الكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يقع منه حتى لم يثبت باكل عين الخطبة والجميع عند هذا كما ثبت  
 بعض المتأخرين فالتاميم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول ويكون الدليل الشامل للمقتضين معينه ما ذكر في شرح الجامع البركاني ان المجاز اذا كان الغلب  
 استعمالا كانت العبارة للمجاز عند الجمال ان الموضح بمقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلة كالحقيقة المحجورة ويمكن ان يجاب عن هذا الاعم  
 بان المجاز المتعارف وان كان على نوعين وان الدليل المذكور يشتمل على ان المذكور في الكتاب من النوعين وهو الذي له عموم دون النوع الآخر وهو  
 الذي لا عموم له غير المذكور وعندنا العمل بعموم المجاز اولى فلهذا اشارة الى الخلاف الذي في هذا النوع والنوع الآخر وهو الذي لا عموم له المذكور فلهذا  
 الدليل المذكور ثابتا لكونه متساويا للمذكور لا اخص قوله ثم جملة ما يترك به الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصر بها  
 الكلام الى المجاز فقال ثم جملة ما يترك به الحقيقة في الشرعيات خمسة انواع عرف ذلك بالاستقرار يترك بدلالة العادة لان الكلام موضوع للانعام  
 والمطلوب يلحق اليه الا فافهم فاذا تعارف الناس استعمال الشيء ونقلوه عن موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه ما سوا  
 لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة وذلك كوضع القدم بترك حقيقة في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يثبت بها الاستغاضة بين الناس  
 في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا او كالصلوة والزكاة والحج ونحوها انتقلت عن معانيها للمعنوية من الدعاء والطهارة والتمنا والقصد في  
 معانيها الشرعية من الاركان المعودة وايتاء جز من المال الى الفقير وزيادة بيت السعدي صارت حقا تقا محجورة بحيث لو عطف على الصلوة  
 او الزكاة او الحج يقع يمينه على العبادات المعودة ولا يخرج من الغدوة بمباشرة عقابها اللغوية وبدلالة الحمل الكلام فلان الحمل لما لم يقبل حكم الحقيقة  
 تعين المجاز مراد المتعذر كما في قوله لكل من هذه النحلة او من هذه القدر فان يمينه وقعت على الثمر والتمر وعلى البطيخ فيها حتى لو اكل من النحلة  
 او القدر لا يحنث وكما في قوله تعالى وما لا يتوسى الا عصى والبصير لا يتوسى اصحاب النار واصحاب الجنة فان حمل الكلام لما لم يقبل حقيقة هي نفس المساواة على  
 العموم لوجود المساواة في اكثر الصفات تركت حقيقة ومرفوع الى المجاز وهو نفس المساواة في بعض الاوصاف وهو ما دل عليه نحوفي الكلام من نفس  
 المساواة في المساواة في البصر والغور وبدلالة سعي رجع الى المشكل كما في معنى الغور وهو ما اذا قلنا والله اعلم من جوابنا من دعاء الى فداء فان  
 حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة لغة على مصدر شكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتخذى تغديا فيقتضيه ان يحنث بكل تغدي يوجد بعد كما  
 لو قال ابتداء وقد تركت بدلالة قال المشكل اذ من المعلوم انه خرج الكلام مخج الجواب لكلام الداعي فانه قد دعاه الى تغدي الغداء الذي من يديه  
 لا الى غيره فيقيد به واذا قيد كلام الداعي بتقيد الجواب به ايضا لا يثبت عليه وصار كانه قلنا والله لا اتخذى الغداء الذي دعوتني اليه وقس عليه  
 ما لو قال لامرته حين قامت تريد الخروج ان خرجت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك تطلق وهذا النوع من اليمين  
 به الوضعية وهو لم يسبق به احد وكانوا يقولون قيل ذلك اليمين والمودة كقوله لا اقل كذا او الموقنة كقوله لا اقل افعل اليوم كذا فخرج الوضعية  
 قسما آخر وهو ما يكون مؤندا للفظا ومؤندا لسعي واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصره انسان فخلعا ان لا ينصره ثم نصره بعد ذلك ثم جثاوا القوم  
 الاصل مصدره فالتقدير اذا غلث فاستغفر لمرءة ثم سميت به الحالة التي لا يثبت فيها والابث فتقيل بماه فلان من فوره اى من ساعته وبدلالة مسا  
 انظم اى سوق الكلام يعنى يترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه وساخرة الا ان السابق اكثر استعمالا في الساخرة كما في قوله تعالى فمن  
 شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فاما اعتدنا لفظ المؤمنين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن من تركت بقرينة فمن شاء حقيقة فليكفر تركت بدلالة العقل وبقرينة قوله





اذ اخلص واكتشف وكان له في محله في العرف سمي به وكل امي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام امي بنفسه وقياس امي قيام الكلام او الصريح  
مقام معناه هو ان كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان الحكم اراد ذلك المعنى او لم ير حتى استغنى امي الصريح في اثبات حكمه عن الغرضية التي هي  
لان الحاجة الى التمييز لبعض محملات اللفظ عن البعض فاذا اتعين الواحد من المحملات مراد بالاستعمال لم يبق اليها حاجة فاذا امتنع  
الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فبأي وجه امتنعنا فيثبت الحكم حتى لو قال يا طالق او يا حرة وانت طالق او انت حرة وطلقتك او حررتك  
يكون اليعاقبة انوي او لم ينو لان مدينة اقيمت مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه مريحا فيه وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فبحر على السادة  
حر او انت طالق يثبت العتق والطلاق لما ذكرنا اذ لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجهه الى محتمل فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى  
فاذا انوي في قوله انت طالق رفع القيد حسا يصدق ديانة لا قضاء قوله وحكم الكناية كذا الكناية ما استمر المراد به بالاستعمال امي يحصل  
الاستمرار به بان استعماله قاصد للاستمرار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه مما هو في اللغة ولا يقال ان به الكناية وسائر  
اسرار الصنعية كنيات بالوضع لا بالاستعمال فلما كان في هذا التعريف لا نأخذ انما وضعت ليستعملها الحكم بطريق  
الكناية فان الحكم اذا اراد ان لا يصح باسم زيد مثلا يعني عنه به كما ينبغي منه بالي فلان لا انما كنيات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموقوفة  
لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنيات قبل الاستعمال فيكون داخلته في التعريف وقيل هي ترك الصريح بذكر الشيء  
ذكر ما هو يلزمه ليعقل عن المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد ليعقل منه الى ما هو طويل وهو طول القامة وليرق بين المجاز  
والكناية من وجبين احدهما ان الكناية لا ينافي ارادة الحقيقة بل هي متعدي في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول تجارده من غير ان كتاب  
تاويل مع ارادة طول قامة المجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني ان سمي الكناية  
على الانتقال من اللازم الى المفروم ومعنى المجاز على الانتقال من المفروم الى اللازم كذا في الفتح وقيل في الفرق بينهما لا بد في المجاز من الفصل  
وتناسب بين الخليل وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرب يكتفي من الحبشي يابى البيضاء وعن الضير يابى العينا ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد ثم حكم  
الكناية ان لا يجب لعل به امي بلفظ الكناية الابالينية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه امي لفظ الكناية مستمر المراد فمكان في ثبوت المراد وترو  
فلا يوجب الحكم لم ينزل ذلك لاستمرار التمرود ذلك مثل المجاز قبل ان يصير شعرا قال امي من نظارة الكناية لجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المشكوك انما  
في غير موضوعه مستمر المراد من السامع فصار المراد في حقه في حين التمرود فمكان كناية فاما اذا صار شعرا فان فقد ما صار يحاشل قوله لا يصح قد يفهم  
فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا قوله وسمى البان والحرام ونحوها مثل قوله جبلك على غاربك الحق يا بلبل كنت  
تبه تيلة كنيات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكناية مستمرة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستمرة على السامع لان كل واحد  
من اهل اللسان يعلم معنى البان والحرام والقبه ونحوها فلا يكون كنيات حقيقة ثم من وجه تسميتها كنيات لطريق المجاز بقوله لكن الاجماع فيما فصل  
به ويعمل فيه والضمير فيه وفيه راجع الى ما والاستدراك متعلق بقوله معلومة المعاني يعني انها اذا كانت معلومة للمعاني فالاجماع واقع في المحل الذي  
يتصل به الالفاظ به وتعمل فيه لان البان مثلا يدل على البينة ولا بد لسان محمل بحله ونظيره اثر فيه ومجملها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون الكلام  
وقد يكون بغيره فاستمر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثر فيه لا بالاندراج امي محمل اراده وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه قوله  
فكذلك امي فلهذا الاجماع الذي يبيننا شاست هذه الالفاظ الكنيات الحقيقة فسميت هذه الالفاظ بذلك امي باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذي  
فكرنا احتج فيها الى النية ليعتق البينة من وصلة الكلام عن غير ما اذا البينة لتعيين بعض المحملات عن البعض فاذ انزال الابهام بالنية بل لو



البيئونة عن أصل النكاح نظير البيئونة فيها وكان اللفظ ما لا ينفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجبها انتهى بمقتضيات هذه الالفاظ فنعلم من مجموع  
تجعل عبارة عن مرجح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي فان قيل لانها سميت كناية مجازا بل هي كنايةات حقيقة لان الكناية ما هو مشتق المراد  
عليه ما ذكرناه اذ قال انت على حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القينة الدالة عليه كان داخل في هذه الكناية بمقتضى الاستقافيه فمضى منه في قوله طویل  
النجا لانها يمكن ان تحصل الى مراد النكاح وهو طول القاسمة بالتأمل في قرآن الكلام ولا يمكن ان يحصل الى المراد في قوله انت على حرام الايمان من جهة الحكم  
بنسبة الجمل وقوله وهذه الكلمات معلومة المعاني لا يجد بنفعها لاشخاص كونه معلومة المعاني مستمرة المراد وكل كناية بهذه لكناية فان قوله طویل النجا  
كثير المراد معلوم المعاني لكونه مستمرة المراد قلنا قد ذكرنا ان بني الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طویل النجا وكثير المراد متقاربان  
طول النجا الى طول القاسمة ومن كثرة الراد الى ملزومه هو الجود وهذا هو الاصل في الكنايةات وليس في هذه الالفاظ الانتقال من معانيها الى شيء آخر فان  
قوله انت باتن اوانت حرام الانتقال من البيئونة والحرمه الى شيء آخر بل يقتضي عليها اذ لم يكن شيء آخر هو المراد وسواء علمنا لم يوجد فيها الانتقال الى شيء آخر لا يكون كناية  
حقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستمر على السامع فان المراد منها البيئونة والحرمه والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل علمها مستمر  
عليه كما يمكن ما هو المراد مستمر اسطقا بخلاف قوله طویل النجا فان لم يلقه ليس مقصودا أصلي بل المقصود الكلي طول القاسمة وذلك مستمر ومتين بما ذكرنا  
انه اذ يقول معلومة المعاني التي هي المراد للكلمة يعني انما معلومة المراد والاستتار في محل علمها فيخرج به عن هذه الكناية قوله ولذا لم يأت في هذه  
الالفاظ ما لم ينفسها من غير ان تجعل كناية من مرجح الطلاق جعلنا بابولين كما يدل عليه معانيها وهو مذموم وزيد بن ثابت وقال الشافعي الواقع بها  
طلقات رجعية وهو مذموم وعبد الله بن مسعود والخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاع نفع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البيئونة فليس في الآ  
وانما يقع حكمها سقوط العدة او الثبوت الحرة الغليظة او لوجوب الحوض لان في قوله الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق يبدل  
يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبين انما التحل له بعد فاشبات الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل يكون على خلاف النص اذ لم يكن في ولاية ايقاع البائن عتبه كما  
في الالفاظ كنايةات عن الطلاق حقيقة بل لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها فيكون الواقع بهار واج وعنده الطلاق نوعان خبر وبان فكلما يملك الزوج ايقاع الرجعة  
يملك ايقاع البائن لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار ملوكا بالنكاح للحاجة الى التقضي عن عتبه الملك  
وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذلك الابانة مملوكة قبل الدخول بملك النكاح وبالدخول يتأكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية  
الابانة وكذا انما يملك الاغتياض عن ازالة الملك انما يملك الاغتياض مما هو مملوك فثبتت له الابانة في ولاية وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة  
العدول عن حقايقها الى جعلها كنايةات عن الطلاق فلذلك كان الواقع بها بولين وما استدلل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروطة  
والاحتجاج بالدليل ساقط وقد اتقنا الدليل على ذلك قوله لا في قوله اعتد استنفا من قوله سمى البائن والحرم ونحوها كنايةات الطلاق مجازا اوسن قوله  
وجب العمل بموجبها من غير ان تجعل عبارة عن المرجح اسي الا في قوله اعتدى فليجعل عبارة عن الصبح وكناية عنه بطريق الحقيقة لانه لما تعدد اعمال اللفظ  
بحقيقة يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداء من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتد ذكر اللازم وارادة المعلوم كما قال الشافعي في سائر الالفاظ ونحو  
يقع الطلاق في غير الدخول بها بنسبة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استنفا من قوله جعلنا بابولين يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطلقه رجعية  
لابانة لان وقوع البيئونة باعتبار الدالة اللفظ عليها بحقيقة وحقيقة هذا اللفظ كناية ايقاع اعتد ما كلسي حسب ما ذكرنا لا اثر له في قطع النكاح فانه  
الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه لان قوله اعتد تحتمل نفسية يجوز ان يكون المراد منه اعتد نعم اعتد تعالى عنك اعتد الدرام او اعتد من النكاح اسي الا في  
فان انوى الاقوال لا يهمل بالنية وجب في ثبوت هذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقوال لانه لما امر بالاعتداء ولم يكن اجبا عليها قبل البدء بتقديم



في الجواب على الامر بقدوم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترقيق باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو ليس  
 كذلك كما ان الواقع به راجع الى واقع اكثر من واحدة وان نوسه وقيل لدخول بها جعل مستعاراً محضاً عن الطلاق اطلاقاً او علة  
 لا لا يمكن اثباته بطريق الاقتصار اذ لا به مقتضى من ثبوت المقتضى ولا دخول المقتضى مبهماً وهو اعتداد اذ لا به غير ثابت  
 قبل الدخول بالنسب والاجماع فبطل استعار محضاً عن الطلاق اي للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الماعتداد  
 فجاز ان يستعار الحكم بسببه وفي قوله محضاً اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول لطريق الاقتصار  
 جهة من المجاز من حيث انه ليس بذكر حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته  
 قبل الدخول فبما زعم من ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق حقيقة ولا تقديره فان قيل كيف يجوز تمهين  
 استعاره السبب للسبب وقد انكرتموه بما تقدم قلنا قد يتلوه السبب اذا كان محتصاً بالسبب جازة الاستعارة  
 من الطرفين يوحده ما ذكره الشيخ رحمه الاسلام في بعض معناته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل  
 لا ينكح العدة عن الطلاق ولا الطلاق من العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم  
 الدخول وكان الدخول فيه اصلاً لا عار من ذلك والسبب اذا كان محتصاً بالسبب كالقبول بالسبب يجوز ان  
 يعبر عنه بكنية من الامر كما في قوله تعالى خذوا زكواتي ارا في بعض خرافا وكذا في العدة مع الحكم ولا يقال العدة لا تخص به فانما تجب على امر  
 من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لانا نقول لما صارت هي فراشا اذ مدت حكم النكاح واذ دخل هذا الفراش شيهاً بالطلاق  
 فوجب العدة لا بتأنيث بالثبوت والواجب بالوفات ترخيص زمان مقدراً لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدى وكما سافه كذا  
 قيل او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب للحمل والبيع سبب للملك والمراد العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع  
 الشرح وفي قوله لاستعارة الحكم لسببه اشارة اليه اذ الحكم يذكر في مقابلة العدة والسبب في مقابلة السبب حيث لم يقل فاستعارة السبب لسببه دلالة  
 اذ هو بالعلة لا يتوهم عليه تخلف الحكم عند غير المدخل بها لان ذلك لقوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح حمل  
 اعتدته على الطلاق لانه ايمان يجعل عبارة من قولها انت طالق او مطلق او طالقك او طلقك نفسك لا يجوز الثلثة الاول للاختلاف الحقيقة  
 لان اعتدى امر الاول والثاني ليسا فيعين فضلاً عن الامر والثالث انشاء اظنار وليس بامر ولا بد للاستعارة التوافق في الصيغة  
 وكذا لا يصح لانه لو قال لها طلقك نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوسه واجب عنه بما يجعله مستعاراً لقوله لوني طالقاً وذلك لعجب وقوع الطلاق  
 وان لم يكن تقدير الكلام اعتدك لان طلقك نفسك يذكر الحكم من السبب فكان من باب الضمار وان من انواع المجاز اليه اشير في المبسوط وغيره قوله وكذلك  
 اي وقوله اعتدى استبرى رحمة الله بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبراء لا يكون للوطى وطلب  
 الولد وتحمل ان يكون للتمتع بزواج آخر فاحتاج الى التنية فاذا وجدت التنية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقوله استعارة كما بينا وقد جازت  
 بين ما ذكره من موير النسبة واستعارة منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال السوداء بنت زينة فخرج اليهم اعتد ثم رجعا وذلك حين دخل النبي صلى الله  
 عليه وسلم على من قتل من اقرار بما يوم يدر وترى شراً شاعرا انك مكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدى فندست  
 على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم وبيت نوبتها لعائشة ثم قالت اني اتقرب الى البعث من ازو ابيكم القيمة فوجها  
 النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك انت واحدة يعني وشمل قوله اعتدى قوله انت واحدة في ان يقع به طلاق رجعي عند النية ولا يقع



بعض من واحدة وان نوى وقال الشافعي في الواقع بعد اللفظ شي وان نوى لان واحدة منه وما هي لا يحتمل طلاقا فخلت النية كما اذا قل  
 طلاق واحدة ونوى طلاق الا ان يقول بخلافه يكون قوله واحدة لغتها ما هي واحدة عند قولك ومنفردة عندي ليس لك معك غير واحدة  
 لما اطلق في الحسن لم يخل ويحل ان يكون لغتها طلاقا فيكون قوله واحدة لغتها ما هي واحدة عند قولك معك غير واحدة  
 من المضاف والمضاف اليه واحدة صفة المضاف اليه متقاسما هي انت ذات لطلقة واحدة وله نظائر كقول كعب بن زهير وباسط  
 عذرة البين اذ ارجعت الاخرى عقيص الطرف كقول ابي الاسود غزال غن فمالي طلاق دون النية فاذا نوى صارا كما قال في لطلقة  
 واحدة او ذات لطلقة واحدة ولو قال كذلك ونوى طلاقا صحيح فاما بنفسها لا يكون لطلقة ولكن يكون لما اطلق لطلقة فطلقة  
 قامة مقام طلاق فتعنت كذا في الاسرار والمبسوط وانت في التذيب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق شتمين او ثمانية  
 وبعين احد لا يقع الا واحدة لان سوية خلاف مفعول الطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحد  
 متوحد من سبب العدد فكان ما ذكر اصحابنا غير ما خود عندهم وعن بعض شيوخنا ان ارفع الواحدة لا تطلق وان نوى ثلثها  
 لا يقع لغتها لطلقة فتعنت المبتدأ وان تصبها تطلق من غير نية لانها لا يصلح اللفظ المطلقة فلان امكن ان يخلج الى الغبة والخمار  
 حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجود الاعراب كان دلالة على الصريح اي صريح الطلاق لذل المعالجة الى انما شئ آخر  
 سواء كان معناه الرجعية لا طلاقا بوجه اذ حجب التوهم ولما اشرنا في السينونة بقطع الكل بخلاف الباتن ونحوه على ما بينا قوله ثم لا اصل  
 في الكلام هو الصريح لان الكلام هو صريح اللفظ وهو الصريح هو الصريح في هذا المقصود والكتابة قاصرة في هذا المعنى ليقع حصول المقصود منها  
 النية فكان الاصل هو الاصل وطهره النية والشهادت مثل الحد وحتى ان المقرر في نفسه بعض الاسباب لموجبه للمهر لا يتوجب  
 العقوبة بالامانة الا اذا قال باسعت فانه او دامت او وطهره لا يخل بطلان نكته او زنت بها وكذا لو قال المرأة بلم يخل  
 بها فاحرما او قل لربل فربت فانه او دامت او وطهره لا يخل بطلان نكته او زنت بها وكذا لو قال المرأة بلم يخل  
 زنت لا يجب عليه حد القذف عندنا لما كان لا يخل ان تصور معنى القذف بعد اللفظ فويل طريق المفهوم والمفهوم ليس بوجه قول القائل  
 الرابع في كذا قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجه النظم في  
 البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين في القسم المعنى ولون الدلالة والاقسام من اقسام المعنى طارئة وكذا كون العبارة والاشارة  
 لان العبارة وان كان نظرا الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم فانه اياه تقتل الشك في  
 مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقولوا للمشركين لا يعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال بالاستدلال بالعبارة  
 في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصالح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا  
 على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان تعين القسم الرابع فيكون الدلالة والاقسام اربعين الى المعنى والباقي الى النظم  
 ويجوز ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم وهو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخالص اسم للنظم باعتبار  
 معناه وكذا العلم وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يحمل الدلالة والاقسام من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيها لا يفهم بدون  
 النظم وهذا الاوجه كلما لا يخلو من كلف وانه اعلم بحقيقة امره والمصنف ثم الشيخ قد عرفت بوجود الوقوف من اقسام الكتاب وفيه تساؤل  
 لان معرفة المعنى من الكتاب ولكن لما لم تفهم هذه الاقسام بدون المعرفة بالوقوف على معانيها عادت معرفة وجه الوقوف من اقسام









مفهوم لغة والحكم متعلق بالاصور حتى ان من لم يعرف به المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم من اني لغتهم اكرام لم تثبت الحرمة في حقته  
ولما تعلق الحكم بالايه اني التاقيع معانتي التقدير كان قبل لا توجد فيثبت الحرمة عامة بمعنى النفس لا بالقياس وما حصل الفرق ان المعلوم  
بالقياس نظري وهذه بشرط في القياس اليه الاحتاد بخلاف ما نحن فيه لانه مروي او بنسبته لا ما نجد النفس ساكنة اليه في اول سماعنا هذه  
اللفظة وهذه الشك كل بل الراسي غير مفيه فلا يكون قياسا لا افتقار شرط والدليل على ان الدلالة ليست بقياس ان لا اصل في القياس لا يجوز  
ان يكون جزا من الفرج بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصل اجزا ما تخيلوه فزعا كما لو قال السيد لعبد لا تقطع زيدا فادع فانه يدل على  
سببه من اعطاه فوق النعمة مع ان هذه الخصوصية داخلية فيما ناول عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرح القياس ولهذا اتفق على  
المعلم على صحة الاحتياج به من تثبت القياس ونفاة الالفاظ من داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس  
ثم اوضح ما ذكره بقوله والثابت بدلالة النفس مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يضاف الى النفس لا الى الراي كالثابت بالاشارة  
على اثبات الحد ودوافع الكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الدليل  
فيه شبهة والحد وحده بالثبات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق الناس على التعلق باخبار  
الماضي في الحدود والكفارات ولا جاعهم على صحة اثبات اسباب الحد وفي مجالس الحكم بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعية  
مقونة وجزا على الجنائيات التي هي اسبابها ومنها معنى الطهارة بشهادة صاحب الشريعة والكفارات شرعية مانعة لانها المأثم الحاصلة  
بارك الله اسبابها ومنها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف ولا بد من الرأى في معرفة تقادير الاجرام واناسها ومعرفة ما يحصل به ازالته  
اثامها ومعرفة ما يصلح جزاها وازاجرا عنها وتقدير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي سبناه على الراي بخلاف الاستدلال فان  
سبناه على المعنى الذي يقضيه النفس لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد واسبابها ايجاب حد قطاع الطريق على الروي  
لان عبارة النفس اوجبت حد الحاربة وموتورها مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه يقطع به الطريق  
وهذا معنى معلوم بالحكمة لغة والرمز مباشرة لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنية فيقام الحد على الروي بدلالة النفس وايجاب  
الرمز على غير ما عزم من زني في حالة الاحصان فانه روي ان ما عزم زني وهو محض فزجره وسعوا له لم يرجع لانه ما عزم وحقا بل لانه  
زني في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النفس وايجاب حد الزنا في اللواط عند ابي يوسف ومحمد والشافعي على  
ما عرف ومثال ايجاب الكفارات بها ايجاب كفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة النفس لا على ما عزم وهو معروف اذ وجوبها  
عليه الجنابة على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجنابة ايضا وايجابها على المرأة لثبوتها اياه في معنى الجنابة فاجاب  
بالاكل والشرب لكونها شاملة للجماع في الجنابة او اقوى منه لان القبر عنه اشد فان الانسان يمكن ان يصير عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصير  
عن الاكل شهرا على ما بيناه في الكشف قوله الا انه لا يمكن ان يكون الله عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة  
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتكامل المعنيين وبقي النظم سالما عن المعارض في الاشارة  
فترجحت به ومثال تعارضها ما قال الشافعي هذه الكفارة تجب في القتل العمدا للفظ ما وجبت في الخطا الجنابة مع قيام العذر بقوله تعالى  
عن من قتل مونا خطأ فترير رقبته مونة الا ان كان تحت العمد كان اولى ويغار منها بقوله تعالى ومن يقتل مونا متعمدا فترير رقبته  
غاله فيها فانه يشترط عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جريمة جرم اذ الجزاء اسم الحكم لا التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة



معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاسلامنا فاعرفنا لفظ الجزاء بان من موجب النص انتفاء الكفارة فوجبت الاشارة على المنة قوله  
 المتقضى فكذلك الاقتصار الطلب يقال مقتضى الدين واقضاءه اى طلبه ثم الشئ سى دل على زيادة شئ في الكلام لمعنيانية عن اللغو وكذا  
 فالجمل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو مقتضى والمزيد هو المتقضى ودلالة الشئ على ان هذا الدلالة لا يصح الا بالزيادة من الاقتصار كما  
 ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو مقتضى وطلبه الزيادة فاقضاءه والمزيد هو مقتضى وما ثبت به من مقتضى  
 وتفسير على ما ذكر في الكتاب من زيادة على النص اى المنصوص عليه والمراد حقيقة النص ثبت اى مقتضى او الزيادة على ما قبل المنة والمجمل مقتضى  
 شرط على انه مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لا على ان يكون شرطاً للصحة المنصوص قوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عن مقتضى او عن الزيادة على  
 شرطاً وقوله وجب تقديمه ستانف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اى وجب تقديم مقتضى او الزيادة لا على مقتضى المنصوص شرطاً على النص  
 اقتضاه اى طلبه للصحة فكان من شروطه وتقديم الشرط على المشروط واجب لما لم يستغن ستانف وجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان  
 بهذا الاسم معنى لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه اى اذا شرط تقديمه على المشروط وطالب للصحة فكان النص مقتضياً لما انبسط  
 بهذا الاسم وهو مقتضى فعلاز المتقضى حكم اى مع حكمه كمين للنص مضافين اليان حكم مقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون مقتضى مضافاً اليه فيكون مقتضى  
 بوضع خبر التبع بمجمله مركبة من متبداً وخبر كان المتبداً الثاني مع خبره خبر للملأول كقوله زيدا بوجه منطلق وكثيراً القريب فانه يجب  
 للملك في القريب موجب بحق بالنظر في الملك مع حكمه وهو الحق مضافين الى الشرائع اى كان شر القريب عتاقاً وناجياً من الكفارة  
 اذا انوى ولا يقال هذا يقتضى ان يكون مقتضى هو الاصل وتوقفه على مقتضى واقضاءه عليه يجب ان يكون هو متبعاً للمقتضى والشئ هو  
 لا يجوز ان يكون اصلاً شئ وتبعاً له لا ان يقول المراد من كون مقتضى اصلاً انما ثبت في ضمن مقتضى وانما ثبت ابتداءً بعد ادس تبعية  
 مقتضى انه ثبت ضمننا وتبعاً له ولا يلزم من توقفه عليه تبعية له كالصلواة توقفت على الوضوء وى اصل له وليست تبع وتبع وعلم بما ذكر  
 اشترطه جميع شرائط مقتضى فان ثبوته لما كان بطريقة التبعية يلزم ان يكون صالحاً للتبعية مقتضى فاذا قال لعبده  
 اعتق هذا العبد من كفارة يديك لا يصح ولا يثبت عتق الماسور بهذا الامر اقتضاه لصحة كما ثبت البيع اقتضاه لصحة قوله اعتق  
 عبيدك معنى بالعتق لان ابلية الاعتاق اصل لسان التصرفات فلا يصح تبعاً لبعض فروعهما وكذا لا يجوز ان يجعل الكفارة بما طهر  
 بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتاً اقتضاه تصحيح الخطاب بالشرايع لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصلح تبعاً لما  
 هو وونه وكذا لا يثبت الفعل الحسن بطريق الاقتضاه في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبيدك معنى بغير شئ حتى لو اعتقه  
 يقع من الماسور لا عن الامر عند اى حذيفة ومحمد رهما امد لان الفعل الحسن لا يصلح تبعاً للقول فلا يمكن اشارة بطريق الاقتضاه  
 ويلزم ان يكون ثابتاً بشروط مقتضى لا بشروط نفسه لظاهر التبعية ولو اعتبر شرطاً لنفسه لصار مقصوداً بنفسه فلازم اعتبار شرطاً للتبع  
 وهو مقتضى كالعبد يصير بقاءه في غير موضع الاقضية مينة لا قامة من المولى وكذا الجندى مينة السلطان والمرأة مينة الزوج وطالب  
 ان لا يغير المذكور عند التصحيح بل لو اغيرها التبع سبلاً الاصل وفساد ظاهر يلزم ان لا يغير في الاصل ولا يصح اى اذ لا يصح سبلاً التبع الى اشارة الاقتضاه يكون ثابتاً بشروط نفسه  
 لا بشروط مقتضى وشكك المشهور قول الجليل غير لائق عبيدك معنى بالعتق فانه لا يجوز ان يكون الملك لان الاعتاق لا يصلح بدون الملك النص وقوله  
 عليه السلام لا تعتق فيما لا يملكه ابن ادم والملك مقتضى سبباً فيثبت البيع سابقاً على الاعتاق وصار كأنه قال بيع عبيدك معنى بالعتق من ولي في الاعتاق فاذا اغير  
 الماسور كان العتق واقعاً بالامر في ان عليه كالمشتب البيع لا اقتضاه لم يغيره شرطاً لنفسه لا بشرطه فيقول لا يثبت فيه غيراً للمشتب بالامر في ان ثبوت بشرط مقتضى

وهو الاعتقاد فيعتبر في الامرانية الاعتقاد حق ولو لم يكن اطلاقه بان كان مباحا قلنا قد اذن له وليس في المنفردات لم يثبت للجميع بهذا المثال  
 من المنفردات قولنا في المحرير بديته فان المحرير لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد محرير رقبته مملوكة فكان الملك ثانيا بطريق لا مقتضا قول  
 والاعتبار به اي بالمقتضى بعدل اي مساوي الثابت بدلالة النص حتى كان الثابت به مضافا الى النص بحيث لا يلزم فيه قياس الاصل المعاشرة  
 قال الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثانيا بمعنى من كل وجه والمقتضى ليس من محبات  
 الكلام فثبت ثانيا ثبت شرعا لانه الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثانيا من وجوه دون جازية غير ثابتة فيما ذكره ضرورة تصحيح الكلام فكان الاول اقوى  
 من وجهه عند التعارض بالمقتضى والدلالة لا شالا فلما جاء به اصله اقامته الدليل عليه الى ايراد مثال بل ايراد مثال للمعاشرة في المباح والمقتضى  
 وقد حمل بعض الاشياء على ايراد المثال فيه فقال اذ ابلغ من اخبره بان فيهم ثم قال البائع المشتري قبل لقد اشترى عبدك بكذا يعني بالعتك وهو ما اعتقد  
 لا يجوز البيع لان دلالته النص الذي ورد في حق زيد بن ابيهم لفساد بشارتاهما بقتل مباح قبل لقد اشترى بوجب ان لا يجوز ولا مقتضى بل لا يجوز ان لا  
 على الاقتضا مثال وانما قلنا انه دلالته لان ثبوت الحكم في حق غيره بكذا هو معنى النص لا ينظم كثرة الهم في حق غيره وغروك لقل بان يقول لا يلزم المعاشرة  
 لان معنى المعاشرة اي المجتنب ولا مساوي لان المقتضى الذي قام بالمقتضى به كلام الامر والدلالة ثابته بالاشارة فاني بغير ضمان لان عدم الجواز فيكون من  
 الصورة ان ثبت ليس لترجم الدلالة على المقتضى فانما هو صواب البيع بان قال اشترى ليعت بكذا العبد منك بالعتك درهم وقال للبائع قبلت لا يجوز لاني  
 بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير مخصص اخر اياه فلا يكون بظاهر معارضة الدلالة بالمقتضى قوله وقد يشكك على السامع الى اخره الملامح  
 الاصوليين من اصحاب المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم رحمهم الله جلوا المخذون من باب المقتضى والفصل بينهما فقلنا في تعريف المقتضى جميعا  
 منطوقا بفتح المخطوط وانما شمل الجميع ثم خالفوا في عونه فذهب محابنا جميعا الى انها العموم عند ذنب اشافعي عند الله وعاته محابا الى القول بعموم  
 فيه والقاضي له ام ابو زيد عند الله تعالى المتقدمين وجعل لكل تساو واما انتقال المقتضى زيادة على النص لم يحقق معنى النص بدونها فاقضينا ان  
 المقتضى معناه دلالته بغيره فترفعه بذا وكل المخذون ايضا ثم قال ومثال قولنا تعالى انما يؤاسل القرية اي اهلها اقتضيان لسؤال القرية  
 فاقضى موجب هذا الكلام ان يكون اسئل من اهل البليان بغيره فثبت الاصل اقتضا بغيره واشيخ الامام في الاسلام وعاته من الذين ملوا  
 العموم تحقيقه في بعض افراد هذا النوع مثل قولنا طلق نفسك وان خرجت فبدي ارفان طلاقا وخروجا غير المذكور في هذه الكلمات وعموم منها محجة على  
 ما عرفت منطوقا بغيره فترفعه بذا وكل المخذون ايضا ثم قال ومثال قولنا تعالى انما يؤاسل القرية اي اهلها اقتضيان لسؤال القرية  
 تميزها المخذون عن المقتضى ويلزم الشيخ المصنف في بيان الفرق وادراك تلك العلامة وقال وقد يشكك على السامع الفصل بين  
 المقتضى والمخذون اقتضا بغيره حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويراد على الكلام شيعي وهو ثابت بغيره اي المخذون ثابت بغيره  
 غير المقتضى اذ هو ثابت شرعا لانه ولذا قيل في تعريف المخذون اسقط من الكلام اختصار الدلالة الباقية عليه فكان ثانيا لانه واية ذلك ان  
 الفصل والفرق بينهما ان الذي يقتضى غيره وهو الذي نسبه مقتضيا ثبت عند مقتضى الاقتضاي بغيره عند تصحيح بالمقتضى ولو كان المخذون فاما في الحكم  
 الذي يحتاج اليه المنطوق مخرجا فخره المذكور القطع عن المذكور القطع الى المخذون وتعلق به عند وتعلق الى المقدم كما في قوله تعالى  
 اخبرنا اهل القرية فان السدول صفات الى القرية وواقع عليها فاذ اصبح بالاهل الذي هو المخذون بغيره السؤال واقطاعه وبغيره ارباب القرية  
 من انصب الى الخبر فكان من قبيل المخذون لاسن قبيل المقتضى لا يقتضى الا بغيره فان قيل فيغير الكلام بعد ايراد المخذون ايضا  
 مثل قوله في الاقتضا كما في قوله تعالى قلنا اضرب بعصاك الحجر فاجثت ابي فخر بياضن فخرنا فخرت وقوله عز وجل قل الله قل البشر اني فخرنا

فكلاما متعلقا بالشرع يقال بالشرع وقوله عز وجل اسمه فقلنا اذنبنا الى القوم الذين كذبوا بائنا فدمرهم ثم تميز اي فذهبنا علمهم بسوء اوطروا  
على الكفر فدمرناهم تميز اي في نظائره بالكثرة ولا يمكن ان يجعل هذه المحذوفات من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانها ليست باسم شرعية بل  
لذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذا العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقضي وهو المقرر عند التبرع به لازم وذلك في جانب المحذوف  
غير لازم فان الكل من عند التبرع به قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى واسأل القرية فيلزمه في المقضي وعدم الرد وسنرى المحذوف يتحقق الفرق  
بينهما وفيه من غير ما يصل ان الفرق يتحقق بينهما من اوجه احدى ان المقضي شرعي كنبوت المصدر الذي هو المطلق في قولنا ان طابق فانه  
لما وصفنا بالطائفة فنفى ذلك وجود المطلق من قبله ليصح وصفها بالطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله وهو ثابت لغيره مثل ثبوت النبوة  
في قوله طلاقك ولان اللفظ في الكلام لا يتغير بتبرع المقضي بتبرع المحذوف قد يتغير كما بينا والثالث ان ليس من شرط المحذوف ان يمتنع عن النظر  
لانه ليس بتابع فان الابل ليس تتبع للقرية وشرطي المقضي ذلك لانه يتبع الرابع انه في باب الاقتضاء يكون المقضي والمقضي مترادفين  
للمتكلم كما في قوله لا تنطق بمالك عن ياقوت يكون الاتفاق والمالك مقصود من لا امر وفي باب المحذوف يكون المحذوف هو المراد ومن المصحح  
في قال المراد من السؤال في قوله تعالى واسأل القرية جواب الابل دون القرية وانما من ان المقضي لا يقبل العموم عندنا والمحذوف يقبل عندنا  
فصل عن المقضي والاقبال لما انفصل المحذوف عن المقضي مما رفسام هذا الفعل خمسة لاننا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان الحكم العبادة  
الاقتسام اربعة ثم من تلك طريق المتقدمين يمكن ان يحجب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فائدة بينهما لان  
الكلام قد يتغير في المقضي ايضا فان قوله اعتق عبدك حتى يتغير بالمقضي وهو البيع لان البيع بعد على تقدير ثبوت ملكه لا سبيل له  
للمرور ومنار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدك حتى يتغير في المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد ظهوره كما بينا في قوله تعالى قلنا امر  
بصالحك المحذوف انما يكون الجواب لا ينبغي شيئا لانه لو وجد كلام يحلج فيه الى انما لا يتغير الكلام باظهاره لا يعرف بلزوم تقدير الكلام في  
وعدم الرد وسنرى المحذوفات انه في هذه الصورة من اي القسمين لا يشتر كما في التقرر وان اشياء اخرى اوجبوا التغيير او كان كذلك فيحل  
الكل با ب وهذا وقوله المقضي يتبع المقضي وتقريره فلا يصلح تغييرا لكون المقضي يتبع مجموع الكلام وتقوم معناه لا افراد كلمات وذلك ما  
مع التغيير الذي ذكرتم فيه فلا يكون سبلا المقضي بل يكون مقرا مستحجا والمسائل التي تحت فيها نية العموم وهي التي حتمتكم على مخالفة المتقدمين  
فلبست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلاقك نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه فعل في فعل  
والكلامان بيان عن شيئين واحدا لان احدهما او جزئيا لا سبيل له في المصدر مذكور افتتح فيه نية التعميم واعلم ان التعريف المذكور  
في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وهو مستقيم على اصل حيث جعل المقضي والمحذوف قسما واحدا لكن عند من جعل بينهما لابين  
ان يرد فيه قيد تميز المقضي عن المحذوف لتغير الحدان كما بان ليقال واما المقضي فزيادة على ان ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا  
غوه واما ما يستقيم المحذوف قد ايت في بعض مصنفات نحو الاسلام معناه المقضي عبارة عن زيادة ثبت شرط الصحة حكم شرعي قوله انما ثبت  
بمقضي انما لا يحل تخصيصه لا يتحقق فيما يصور فيه التعميم وهو قهر العلم على بعض سميات به لئلا يتقل فلا بد من سائر العموم والمقضي لا عموم له عندنا  
وقال الشافعي رحمه الله انه يقبل عموم لانه يميز بين من كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت بالنفس دون القياس فيجوز فيه عموم كما يجوز في نفس قلنا نعم  
من عوارض الالفاظ وهو غير لغوي حقيقة ولا تقدير فلا يجوز فيه عموم وذلك لان ثبوت المقضي للحاجة والفردية حتى اذا كان المنصوص عليه كالمذكور  
المقضي معلوما والثابت بالفردية يتقدر بقدره لا حاجة الى اثبات صفة عموم المقضي فان الكلام مفيد مدونه فيقضي فيما هو المفيد والفردية وهو صفة الكلام

اصلا وهو العدم فلا ثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما ايج الحجة بقدر بقدر ما هو من الرسق واما در ذلك من المحل ولتناول الشئ لم يتناول  
 لا ثبت حكم الاباحة على كل انفس بخلاف ما لم يتناول في حكم تناول وغيره مطلقا قوله حتى لو ملكت الاشربة اذا قال ان شربت  
 خبدي حمد وقال ان اكلت خبدي حمد فمضى شرابا دون طعام لم يصديق اصلا عندنا لا قضاء ولا دية لان اشرب والاكل هم  
 للفعل والشرب او المأكول محل لفعل سبهم الفعل لا يكون سبما للمحل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون محل فثبت محل مقتضى  
 ثباته في حق ما يلفظ به من الشرب والاكل دون محله لئلا يكون الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فعبا نوا او ما خشي كل شراب او  
 كل طعام فليس من باب العموم بل لمحصل المحلوت عليه فانه يتناول الاكل والشرب بدون طعام واشرب يحصل لحدث الفضا وهو كوقت والمحال فانه يشرب  
 وهو ركب وراجل او خارج الدار او دخلها تحت للعموم الملفوظ ولكن لمحصل الملفوظ في الاحوال كلها فلهذا هذا واعلم ان ايراد سبهم شرابا والاكل من قبل  
 المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امر شرعيا مشكلا لان افتقار الاكل الى طعام والشرب الى شراب لا يستفاد من اشرع بل يعرف  
 من لم يعرف اشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت ضرورة تحت الكلام شرعا وعقلا لا لغة كما ذكر بعض المحققين ان مقتضى هو الذي لا يلا  
 عليه اللفظ لا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يتبع وجود الملفوظ شرعا لا به كقولنا اعتق عبدك عنى او يتبع وجود عقده وود شئ  
 قوله تعالى ومرت عليك اسمك فاما مقتضى اضرار الفعل وهو الوطى او النكاح لان الاحكام المتعلقة بالاعيان بل لا يعقل تعلقها بالافعال المكلفين  
 يتبع كون التكلم سا قاطلا يشل قوله عليه السلام رفع عن منتهى الخطايا والنيات فحينئذ يمكن ان يجعل هذه السلسلة من بلب لا تقتضا  
 لكن يتعدى الفرق بين مقتضى والمندرج اذ ذلك لان المقدرة ثابتة بدلالة العقل فيصير مقتضى واحدا وتقسما واحدا وهو خلاف ما اختاره  
 من الفرق بينهما قوله كذلك التامع اى وكما ان الثابت بمقتضى النسخ لا يحتمل تخصيص كذلك الثابت بدلالة النسخ لا يحتمل تخصيص لئلا يمتنع ان معنى التخصيص  
 بيان ان الاصل غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النسخ لغة وبعد ما كان معنى النسخ متناولا لانه لا يبقى محال  
 غير متناول وانما يحتمل افرجه من ان يكون موجبا للحكم بدليل يتعزز وذلك يكون نسخا لا تخصيصا لقول اذ ثبت عليه معنى النسخ للحكم والمضى شىء  
 لا تعد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون مله لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه مله للحكم وغير مله له وهو محال ولما الثابت باشارة النسخ فغنى بعض  
 منهم القاضى الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى النسخ فيما يكون سياق الكلام لاحله فاما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام  
 له فزيادة على المطلوب بالنسخ شئ بل لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون محتملا لتخصيص قال القاضى الامام ابو زيد الاشارة زيادة معنى على معنى النسخ  
 ثبت بايجاب النسخ اياه فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الالبية رحمه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النسخ  
 كالثابت بالعبادة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فلما ان الثابت بعبارة النسخ يحتمل الخصوص فلهذا الثابت باشارة وذكر بعض المشايخ  
 ان صوره ما قال اشافى رحمه الله لا يعلى على اشيء لانه حتى حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية مسوقة لبيان  
 درجاتهم فاعده عليه احدى انه عليه السلام ما على حمزة سبعين سلوة فاجاب بان تلك الاية خصت في حق او هو خص من عموم تلك الاشارة

مقتضى في حق غيره على العموم وفيه ضعف قد بيناه في الكشف والله اعلم

قوله فصل ومن الناس من عمل في النصوص اى استدلالها بوجوه اخرى غير ما ذكرنا من فائدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا  
 رحمهم الله قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق بادل على اللفظ في محل النطق وجعلوا اسميتها عسارة  
 واشباهها وقسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المفهوم بادل على اللفظ لاني محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم بواقة وهو ان يكون



المسكوت عنه موافقا في الحكم المنطوق به وهو قوله في الخطاب ونحن الخطاب المصلي هو الذي سمينا به دلالة انهم والى مفهوم مخالفه وهو ان  
 يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم وسمي به دليل الخطاب وهو المعبر عنه بتخصيص الشيء بالذكر ثم متعونا هذا القسم من المقوم على  
 اقسام فتمت ما بدأ الشيخ رحمه الله بذكره لقوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء عنهم ابو بكر الدقاق والوجه المسرور في بعض  
 النجاة لا شرعية ان التخصيص على الشيء باسمه علم اي بالاسم الذي ليس بصفة متواترة كان اسم منس كالماء في حديث الغسل بالاشياء في  
 حديث الربوا او سما علم كزيد قام او قائم بوجوب تخصيص الحكم بالمقصود عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره وسمي هذا المقوم للتعبير  
 في ذلك بان مفهوم القبول لم يوجب التخصيص لم يظهر التخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرح غير مفيد  
 وبانه لو قال لمن يخاصه ليست اي بزانة ولا حتى زنت تبادر الى النفس منه الزنا الى ام خصمه واخته ولو لم يكن ليلا لما تبادر الى النفس بل لا  
 موجب للتبادر الا لادله يورده قوله عليه السلام الما من المارقان الانصار رضي الله عنهم فمما يخص منته حتى استدلهوا على نفي وجوب التمسك  
 بالاكسال لعدم المار وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنع الفرق الاول من الاستدلال بمفهوم  
 هذا الحديث ولكنهم قالوا اينش مفهوم قوله عليه السلام اذ اتقى تحت ثاقي وتوارت الحشوة وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على ان  
 مفهوم القبول حجة قوله وهذا فاسد اي ما قالوا ان التخصيص بالاسم علم يدل على تخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظنوا انهم في الامور  
 الحرام الا رتبة انفسكم فلم يدل ذلك على اباحة الظلم في غير ما قال عز ذكره ولا نقول لشيء اني فاعل ذلك هذا لان شيئا الله اسما لان  
 نقول ان شارة الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثنا بالبعد دون غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يكون  
 احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على تخصيص بالجنابة دون غير ما من سباب الاغتسال لان التمسك  
 لم يتناوله المحل الذي اوجبه الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي لا يوجب في ذلك المحل نفيه ولا اثباتا قال الشيخ رحمه الله  
 رحمه الله في شرح التوقيف النص رتبة اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يعسر النص  
 فيه لك الاسم فانما من ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناول لما لا ترى انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب  
 فلان لا يتناول سائر المحال النفي الحكم ان لم يوضع للنفي كان الوجود رتبة في بعض النسخ لو كان مفهوم القبول حجة لكان يلزم من قول القائل لا يجوز  
 ومحمد رسول الله كغير القائل فاسد لانه يوردي نفاذه الى ان غير زيد ليس بوجود وفيه انكار وجوده لانه جل جلاله وان غير محمد ليس برسول الله  
 وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يوردي اليه واما الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم على تخصيص الحكم على المار فليكن  
 كما توهم الحفتم من دلالة المقصود على تخصيص بل بلام التعريف مستغرة للجنس المعرفة عند عدم المعهود والموجبة للاختصاص او يوردي في بعض  
 الروايات لا امار الاسن المار وفي بعضها ان المار من المارقان ذلك يوجب المحصر تخصيص بالاتفاق الا انه لا دل على وجوب التمسك  
 من المحصر والتعاس ايضا بقى الاختصاص فيما واد ذلك مما يتعلق بالمتن ومما رتباه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بتطهير  
 المشوهة تخصص بالمعنى لا يجب بغيره فعلم هذا كان ينبغي ان لا يجب بغيره الاغتسال بالاكسال لعدم المار لكن المار فيه ثابت فغيره  
 لان المار ثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقدير المحتسب وتواري الحشوة لما كان سببا لنزول المار كان دليلا عليه  
 فانهم مقاصد عند تقدير الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحديث والسفر اقيم مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال فثبت  
 الى المار وكان هذا قولنا لا موجب للمعصية والمطابقة والتخصيص عندنا في ان يتناول المستيطون في علمه انفسهم فثبت ان الحكم بان في غير

المنصوص من الموضع لينا لدرجة المحتجبين وثو ايسم ونذا لا يحصل اذا ورد النص عما يتنزه ولا الجنس كذا ذكر شمس الامية رحمه الله  
 قوله ومنها اسى ومن الوجوه الفاسده التي عملوا بها اقال الشافعية رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل  
 وجود الشرط ولكن بذا العدم عندنا هو العدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعندنا ثابت بالتعليق فغنى قولنا ان غلبت الدار فان  
 طالع عدم الطلاق قبل وجود الشرط ممكن بالعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واستمر له زمان وجود الشرط وعندنا ثابت بالتعليق  
 ضمان في عدم الشرط فالشرط يدل على وجود الشرط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفاءه عندنا في حقه الله تعالى جميع افعالنا  
 ونعمي نذكر مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا جيعت اولى سمى بوصف خاص بان كان الاسم قائما ولكنه قيد بوصف يخص البعض كقوله عليه السلام  
 في انتم السائمة زكوة فان اسم انتم عام في جنسه ووصف السوم يخص بعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى يحكم بالنيون الذين سلطوا  
 قاذو وصف النيسين اجمع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد لجميع الجوارات يدل على وجود حكم  
 عندنا هو ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عندنا كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفه ولهذا اى ولان عدم  
 الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز في شافعية رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وبعدم طول الحرة والوصف وبموالاتها  
 المذكورين في قوله تعالى ومن لم يتطعم منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة  
 فما ملكت اسماكم من فتيانكم فمونات اى فليكن ملككم من الامهات المسلمات والمولود الفصيل والفتى والفتيات الشاب والشابة يسرى اليه  
 والامة فتى وفتاة وان كانا كاسية بن لا يخلو الا بقران توقيف الكبار لقمان الله تعالى لما طلق حوا نكاح الامة بعد طول الحرة وقيد  
 الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة  
 لقوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجب طول الحرة لقوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عند شغل  
 اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحت يدى عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وخشيته المحضه وبموالاتها وان لا يكون تحت  
 اية اخرى نكاح او يملك يمين لان جواز نكاح الامة عند فروعى دعى انما يتحقق عند اجتماع هذه الشرط لا يلزم عليها لم يعمل  
 مفهوم قوله المحصنات المومنات حتى يصل طول الحرة الكتابية مانع من نكاح الامة كطول الحرة المومنة ومفهومه يقتضى ان لا يكون طول  
 الكتابية مانعا لو كان لان قيد الامانة لا يقول العمل بالمفهوم انما يجب ان لا يعارضه دليل اخر وقد عارضه  
 هناك فان صيانة الجوز من الاسترقاق واجب مما يمكن وقد امكن الصيانة من نكاح الحرة الكتابية مع رعايته وصف الامانة  
 في المولد فانه يمنع خير الامورين دنيا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في التهذيب وقال ابو سعيد الاصفهاني و  
 من اصحابه اذا وجد طول وميت ولم يوجد مومنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وما صله اى وحاصل ما قال الشافعية  
 في سلب المفهوم او حاصله في الكلام انه اى الشافعية رحمه الله الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند عدم لان شرطه في المنع كشرط  
 بربيل ان الحكم يثبت عليه كما يتوقف على الشرط فانه لو لا الوصف لثبت الحكم مطلق الاسم كما انه لو لا الشرط لثبت الحكم في الحال  
 الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بفعل الدار في قوله ان غلبت الدار فان طالع المعلق بذا الركوب في قوله ان غلبت الدار فلو  
 كانت طالع فلما نظر الموضع انما يتعلق كما ظهر بالشرط الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط علاني منع الحكم دون السبب اثر التعليق  
 المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم من الشبهة الى طمان وجود الشرط ولا يمنع السبب من الانقضاء عنده فكان السبب موجودا وجها الحكم

في الحال لكن التعليق يقع وجود الحكم في زمانه وجود الشرط فكان عدمه معناه ما الى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن العمل  
على ما ينبغي فلا يكون السبب موجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصل الذي كان قبل التعليق على عدم الشرط فيقبل  
التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لا مزية انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق من وجوده وانه  
يؤثر في حكمه من الثبوت فانه لو لا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق لما سيجب الشرط كما هو ثابت في الشرط  
وهو معلق بوجه نفسه ولكن لا يثبت لما كان الشرط متبعا في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة بمنزلة شرط اختيار في  
البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وبولغير التعليق المحسوس فان تعليق يقتل لا يؤثر في نفي السبب  
اسقوط بالاعلام وانما يؤثر في حكمه وهو المستعمل في التقييد بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لو لا الوصف كان الحكم  
هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط والخصيص بالوصف على انتفاء الحكم  
عند عدمه لم يكن لذكرها فائدة فانه لو استوت العلوية والسامية في وجوب الزكاة واستوى عمل الطول ووجوده في جواز الكحل الا ترى ان  
لذكر السامية والتعليق بعدم الطول فائدة وتخصيص اعداد الفقار والسفار وتعليقهم بالشرع فائدة بمنع تخصيص الشارع وتعليق اولي الا ترى ان  
غير الشارع وتعليق بوجوب العدم عند العدم فان من قال غير ان فعل عمدي الدار فاعترضه نفي من لا يصدق ان لم يدل الدار على كمال عدم  
الدخل يمنع جواز الاعتاق لكان وجوده بوجهه ومن قال غير ان عمدي الدار فاعترضه نفي من لا يصدق ان لم يدل الدار على كمال عدم  
لان كلام صاحب الشرع وارد على اساس التقييد وقواعد ما قوله ولذلك ابي ولان التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب الطين الشائنة  
وهذا فالتعليق الطلاق والعقاق بالملك بان مثال الغيبة ان تزوجت فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كملت زوجة امرأة فحي  
طالق او قال ان اشترت عبد افترقا او قال عبد الغير ان كانك او شريكك فانت حر كان بذا كله بطلان لا يقع الطلاق والعقاق بهذه  
الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بدل العقار من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدون الملك فيشرط الملك  
في المحل ليعتبر سبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا بدل المحل عن الملك لكانا لو قال لا غيبة ان دخلت الدار فانت طالق فحي  
تزوجت ووجد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير المالي قبل الحنث بان اعترف رقية او طعم عشقوا كبر او كساهم قبل الحنث جازعه  
لان المعين سبب للكفارة ولهذا الضمان الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب اداها فكان التعليق بغير اداها  
ذلك كفارة ايمانكم اذا ملتقم منكم من الحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله وجوب الاداء مترخ اى ستاخر عنه اى سبب  
بالشرط اى سبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التحصيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء بانه يستحيل الزكوة والدين التحصيل وكالتكفير  
بعد الحج قوله والمالي تحصيل الفصل بين وجوب الاداء بانه متاخر الى الفرق بين كفارة المال من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها  
قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال الواجب المالي قد يفصل نفسه بوجوب ادائه لان المال يثقل بالفعل فما زان يثقل المالي بالوجوب  
ولا يثبت وجوب الاداء بالنسبة بغير الفعل الا ترى ان من شتر شيئا الى شتر ثمنه الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل  
طولن الا بجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فالأبعد في فلا يحتمل الفصل بين وجوبه وبين ادائه يعني ليس وجوب الاداء  
وجوب ادائه لان الصلوة ليست الا اعتقادا بصلواته وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا بوجوب الاداء فعدم وجوب الاداء  
فانه يكون عدم اصل الوجوب فوجوب الاداء الى وجود الشرط بالايجل علم ان اصل الوجوب متحقق قبل فلا يجوز الاداء





كان مجامعة والنيق انما لا يصح من الجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا تجزأ الكلام صحيحا شرعا على وجهه انفسا واذا ثبت  
انه بمنزلة التجزأ برامى للوقوع وجود الحمل عند وجود الشرط فالجواب ان الحكم من الحالات يوجد عند التعليق في رعي المبيعة في ذلك الوقت  
والوصول الى الحمل عند وجود الشرط في رعي وجود الحمل في ذلك الوقت كذا في شرح جامع مشيخ الامنة رحمه الله قوله اي ولا يعلق بشرط ان يعلق بشرط  
علق لا يعلق بان قال وانما لا يعلق لم يعلق او قال ان طلقته امراتي فعدي حرثم قال لما ان دخلت الذرافقات طالق لا يثبت  
في الميمن الاو لى قبل وجود الشرط في الميمن الثانية لان قوله انت طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التعليق في  
الميمن الاو لى وهو موجب الشافعي رحمه الله الفيا فقد ذكر في الوجيز والتمهيد والمختصر اذا قال ان طلقته فانت طالق ثم  
قال لما ان دخلت الذرافقات طالق لم يقع شيء لانه ليس بتعليق فيكون هذا استدلالا بما هو صحيح عليه والزاما به على المختم قوله و  
ودخل الشرط في الطلاق والعناق واخواتها خلاص شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب  
وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل المائتات ومن لا يحتمل الخطر لانه يودي الى الفخار الذي هو حرام وفي جملة مستقلا  
بالشرط خطر تمام المكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز بيع سائر الشروط ولذا انى النبي عليه السلام عن بيع شرط  
الا ان الشرع جوزه ذلك مرفوعة دفع الغبن فكان نظرا كل المبيعة حالة الخصة فيقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بحيلة داخلا على الحكم دون  
السبب لانه لو جعل داخلا على السبب لم يعلق حكمه الفيا مرفوعة استواء ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لاعتقد سبب الخصال  
ولم يعلق بالشرط الا ان حكمه تاخر عنه والحكم ما يحتمل التاخر عن السبب وكان جله داخلا على الحكم او لى لتعليق الخطر مع حصول المقصود  
وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعناق ونحوها فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على اصل سبب اذ لو جعل  
داخلا على الحكم كان تعليقاً من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العوارض منها  
فوجب القول بكمال التعليق وقيل الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع كجمله على ان رعي  
المستعمل فيه يقال بعتك على انى بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على فلتان عمل كذا التعليق فاما  
اذا قلت ازوج على ان تزودني كنت معلقا زيارتك زياره ما حجب ويكون زيارتك سابقا على زيارتي  
على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار  
بالبيع ونجونه فينعقد البيع سابقا ثم ثبت الخيار واذا ثبت الخيار مع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في  
اشع ولهذا لا يولان في اشع شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب لعل في بيع خيار الخيار الحنث لان البيع قد تحقق لما  
لم ينع شرط الخيار عن الانقضاء وينبغي ان يكون هذا لا لعناق ايضا لان الشرط لما كان داخلا على الحكم دون السبب في غير البيع  
عنده كان داخلا على الحكم في البيع بالطريق الاولى واليه اشير في الوسيط للفرق في رعي المبيعة فيه السبب بشرط الخيار جاز  
واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في ما خیر الملك في قوله بل ثبت الملك للمشتري والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لم يملكه ان كان  
معه بما فالملك لمن لا الخيار واذا ثبت ان المبيعة في المائتين مثل هذا فقد صح الفرق وتم الاوامر قوله واذا ثبت ان التعليق بشرط امر  
في السبب باعلام سبب قصد الى زمان وجود الشرط لاني احكام السبب قصد لكان الشافعي رحمه الله في تعليق الطلاق والعناق بالملك ان  
يجل وجود الشرط من محل الاضرار الميمن الزم وهو موجود فاما الملك في المحل فانما لا يشترط لايجاب الطلاق والعناق وهذا الكلام ليس بحاج

لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا ان يعبر ان يعبر بما بان فان ثبتنا وجود الملك في الحال حين يصير سببا بوجوبه الى الحال فثبتنا  
 التعليق باعتباره وان لم يثبت ذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في الحال فثبتنا الملك في الحال ليس سببا بوجوبه  
 عند وجود الشرط باعتباره لان الشرط لا يمتنع في نفسه ولا يمتنع في غيره ولا يمتنع في نفسه ولا يمتنع في غيره ولا يمتنع في نفسه ولا يمتنع في غيره  
 باعتبار ذلك الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاول دليل على كونه سببا لان كونه سببا لا يمتنع في نفسه ولا يمتنع في غيره  
 ان ثبت فعل كفاية تلك اليمين فمنع التعليق باليمين عن ميرور سببا للكفاية في الحال ولكنها بغيره ان يصير سببا في  
 الاضافة فثبت ان يصير سببا بالحنث لا يتصور الادراك كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور بتجديد الصوم قبل الحنث والدليل على  
 ان اليمين ليست بسبب للكفاية في الحال ان ادعى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليمين شرعة موجبة للبرائة فثبت  
 الذي هو صفة فيتحمل ان يكون طريقا الى الكفاية التي بنيت على الحنث الا انها لما اتممت ان يصير سببا بعد الحنث بطريق الانقلاب  
 فثبت لكفاية اليمين في حال حقيقة وهذا بخلاف تجميل الذكوة لان السبب وهو ملك النصاب تحقق  
 في اول الحال الا ان وجوب الاداء تاخر الى صيرورة حليا ومتى تم الحول يستند هذا الوصف الى اول الحول فيظهر ان الاداء  
 واقع بعد تمام السبب واما فيما نحن فيه فالسبب ثبت متفصلا على الحال فيكون الاداء قبل سبب من كل وجه بخلاف التجميل لان  
 الاداء لا يمنع السبب عن الاعتقاد لانه لا يمنع عن القيام به بل يوجب الاداء في حين الحول لا يغير فجزا الاداء قبل حوله تحقق  
 السبب ونفس الوجوب وما ذكرنا من الفرق بين التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان قلت الاداء  
 كانت طالق او انت حر لما كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليمين بالله تعالى حصول البر  
 عدم الحنث لا يجوز ان يكون المعلق مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه لا يمتنع في نفسه ولا يمتنع في غيره ولا يمتنع في نفسه ولا يمتنع في غيره  
 من الاضافة في مثل قوله انت طالق عند ادائه حر يوم الجمعة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره لتعيين زمان الوقوع لا لمنع  
 الا ينافي الاضافة الاعتقاد السبب بل تحققه فذلك قلنا ان قال قد علم ان الصدق يدبرهم عند فعله يجوز ولو قال ان فعلت كذا ففعل  
 ان الصدق يدبرهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز التحقق لسبب في الفصل الاول وهدى في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا علم  
 جازا بملك المدبر مع ان التبرير تعليق يتحقق بالموت ولو كان التعليق بالنسبة لسبب من الاعتقاد لجاز تملكه كما في التعليق بغيره من  
 الشرط لا بفعل المانع من السبب في سائر التعليقات فالحكم قبل وجود الشرط لا يمتنع واليمين بالنسبة للمنع وهو المقصود فاما اذا  
 التعليق فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكم الجزاء لان الجزاء يتعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم تاخر حتى المولى فلا يمنع  
 السبب من الاعتقاد وانه حكم الخلافة لثبوت معنى الوصية على ما عرفت ولان الاصل هو تاخير السبب الى زمان وجود الشرط كما بينا  
 انه لا يمكن جهلا زمان وجود الشرط زمان طلاق اليمين الكلية كان حله سببا في الحال اولى اليه اشهر في المدية قوله وقرره اي فرق  
 التفرقة بين المالى والبدنى ساقتان في الله في المال فعل الاداء والمال الله واما ليعتد عين المال في حقوق العباد  
 اي ساقت احتياجه فلا يوجب الاداء بعد تمام السبب فينفصل عن نفس الوجوب في البدنى ايضا فان المساقاة اسما في نفسها  
 جاز بالاتفاق ولان تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول أصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد  
 هو الفصل في جميع الحقوق لحصول الاستبراء واما المال وشأنه البدن الثاني يتبادر بها الواجب فلما ان الاداء في البدنى التعليق

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد المالي لا الفعل لان المقصود  
 حصول ما يتبع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا انفرد بنفسه فمعه اخذه ثم الاستيفاء فهو من تركه  
 بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجراء اشترك وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو حاصل  
 بالفعل وهو مبرورة ان يوجب خطأ او مقصورا مثلاً فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادية ونفس المال ليست بعبادة لان العبادة  
 فعل مباشر العبد بخلاف هو النفس لا بتعارضات الله تعالى باذنه فكان المال اية للاداء مثل البدني من غير تفرق ولهذا لا ينفذ  
 الواجب المالي من الشركة بلا وصية نفقات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتبادر بالانساب كالمطلوبه لان  
 نقول المقصود وهو حصول المشقة لقطع طائفة من المال يحصل بالناسب والانا تبه فعل منه فالتعقبي به عند حصول المقصود بخلاف  
 لان المقصود هو تعاقب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بالناسب فلم يتبادر بفعله وسبب هذا الاصل جوازنا بخلق الاشياء على طهر الحرة لان الله  
 تعالى اباح النكاح الامة حال عدم الطول بقوله عز اسمه ومن لم يستطع شتم طولا الامة ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط  
 لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده فيجعل المحذره ثابته قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحلل فان قيل لاختلاف ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند  
 وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتاً قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتاً في الحال  
 ومتعلقاً بشرط متعلقاً حال الوسط ليس ثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح بالايات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد والمتعلق بهذا  
 الشرط في هذه الامة وانما يتحقق ما ادعى من التقادير ما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقاً بشرط وذلك الحكم  
 متعلقاً بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال لعبد اذا جاريوم نجس فانت حر ثم قال اذا جاريوم نجس فانت حر ثم قال اذا جاريوم نجس فانت حر  
 ان كان سبعة الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرج من ملكه في يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه في يوم الجمعة يعقوب بالاعتبار بالتعلق الثاني بان  
 قيل مع هذا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم القيد والقيد هو الذي اسه هذا  
 فاما عند النكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الامة اذا قلتم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا  
 انما لا يجوز هذا من وجه واحد ولما نصيب في وجايز الا ترى انه لو كان لعبد انكاحا فانت حر ثم قال انكاحا فانت حر ثم قال انكاحا فانت حر  
 منها ويكون الاكل كمال الشرط بالتعلق الاول وبعض الشرط بالتعلق الثاني لولا بعد فاعل في غير ملكه ثم اشتراه فقريب انه يعقوب  
 تمام بشرط في التعليق الثاني وهو ملكه فان قيل اسه فائده في التعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدة كبرية كمال  
 الامة حال طول الحرة فان كمال الامة وان جاز عندنا حال الطول لكن استحباب لمن قد رتب على تزويج الحرة ان لا يخرج الامة ويكره  
 ذلك اذا تزوجها او بشرط خرج على وفاق العادة كقول تعالى فكا تبوهم ان علمتم فيهم خيراً فليس عليكم جناح ان تعفروا من اصوله لان حقهم  
 ورأيكم المسمى في حكمه وذلك لان الرجل لا يخرج الامة في العادات الا عند العجز عن كمال الحرة وليست كف من ذلك فخرج الله تعالى  
 هذا الحكم على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البربري قوله ومنها في بعض نسخ ومن هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة  
 ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على القيد اي يحكم بان المراد منه ما هو المراد من القيد واعلم ان كل شيء من المحذرات لما فيه حقيقة وكل  
 لا يكون المقصود منه عين العجز من تلك المباشرة كان متعارفاً لها سواء كان لانها او سفار قال لان الانسان من حيث انسانيته ليس بالاشياء  
 فاما انه واحد ولا واحد مما قبله ان متعارفاً ان يكونه بشا وان كنا نعلم ان المقصود من كونه بشا ان لا يتكلم حتماً فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها





أي نحن باعتمادنا راضون بهذا الكلام خاصا قط لان الأصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز  
 ترك ظاهر الاطلاق الى تقييد من غير ضرورة ودليل بحجج الظن والنعني كما لا يجوز عكسه وثبوت التعبد في الحافظات والذكرات وشعر  
 للعطف وعدم الاستقلال وانما من حوز المحل بالقياس كما اثير فيه في الكتاب بقوله وفي نظيره من الكفارات لانها من جنس واحد  
 فقد بني كلامه القيا على ان المفهوم حجة فاما بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشروط وان لا يوجب عدم الحكم عند كونه يوجب وجوده  
 على ما بينا فلما كان النعني حكم النقص التقييد كالاثبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه لعلامة جامعة كما اذا كان النعني منصوبا عليه وكما  
 يتعدى الاثبات والرقبة في كفارة القتل متقدمة بوصف الايمان فاجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائره  
 من الكفارات لانها من جنس واحد كما يتعدى حكم تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما لما رتبه ولا يقال  
 هذا يتعدى الى افيه نفس بالاطلاق لا نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن التقييد غير مستعرض له بالنعني ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف  
 غالبا عن النقص فحوز تقييد حكم الوصف اليه بالقياس ولما لم يحزم المقيّد على المطلق لان المقيّد ناطق وفي حمله على المطلق والذي هو كونه  
 بالقياس من ابطال التقييد المنطوق به فلا يجوز ادخاله تحت طعام كفارة اليمين في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الطهارة وطهارة في  
 صوم كفارة اليمين وطهارة بطريق المحل مع ان الكل من جنس واحد لان التقاوت بين هذا الاشياء ثابت باسم العلم وهوهم اشهر من ثباته  
 ايام ستمين سكرنا وعشرة مساكين ونحو ذلك يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم اذ المقيّد انما يثبت العدم به في المحل المنصوص  
 لا يثبت به الى غير ذلك لان المقيّد محال قبله عند المحل المطلق على التقييد يعني اذا ورد في الحكم دليل انه ذكر ووجه في السبب بعد هذا القول ان  
 كان في حادثة واحدة فليس في انما ان كانا في حادتين لا يحل المطلق على التقييد بالطريق الاول وقوله بعد ان يكونا حكيمين اي بعد ان  
 يكون المطلق والمقيّد وروا في حكيم او بعد ان يكون الثابت بالمطلق والمقيّد وروا في حكيمين بشرط ان انما ان كانا في حكم واحد لا ينفصل  
 المحل وقد عرفت انما اذا كانا في حكم واحد في حادتين لا يجوز المحل فكان هذا احتراز عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لاني ما بين  
 فيكون معنى هذا الكلام لا يحل المطلق على التقييد في حادتين اصلا لاني حكيمين لاني حكم واحد ولا يحل التقييد في حادثة واحدة اذا كانا في حكيمين  
 فاما في حكم واحد فالحل وذلك لان الاطلاق هو المقصود كالنقص فان الاطلاق ينبغي عن توسعة الامر وتسهيل على المتخاطب كالنقصية  
 عن التقييد والتقييد عند إمكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادتين يمكن العمل بكل واحد منهما او يجوز  
 ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتقييد هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل  
 واليمين وكذا يجوز ان يكون التقييد مقصودا في حكم حادثة وتسهيل مقصودا في حكم اخرى تلك الحادتين كالصوم والاطعام في كفارة الطهارة  
 فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر والاوجه الى اثبات التقييد بالقياس القيا لا يستلزمه ابطال النقص المطلق والقياس المودى الى ابطال  
 النقص باطل فاما اذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد متنافيان فلا يصح ان يكون الحكم الواحد  
 في حادثة واحدة في حالة واحدة متقدمة بالتقييد وتسهيل فحيز ضرورة ولا يجوز حمل التقييد على المطلق بالاجماع فوجب حمل المطلق على التقييد لا محالة  
 فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التعلق في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على التقييد بقوله بن سعد وفي قوله عنه فصيام ثلثة ايام متنافيان  
 لان قرات لما شتهرت حتى جازت للزيادة بها على الكتاب اجمع المطلق والتقييد في حكم واحد في حادثة واحدة والمقصود بالوجه ان يصح ان  
 يجب متناعبا وغير متناعب في حالة واحدة فوجب حمل المطلق على التقييد ضرورة ولولم يحل ازم القيا ان يجب عليه يوم سبعة ايام ثلثة ايام

ان

بالنقض المقتضى من التتابع بالنقض المطلق وهو خلاف الإجماع والنقض فوجب حمل المحالة والدليل على أن العمل بالاطلاق واجب في قوله تعالى  
 لا تأكلوا أموالكم بينكم باليسار أي لا تأكلوا أموالكم منكم باليسار عن السبل عن المسكوت عنه وهو وصف في المطلق سكوت عنه فكان في الرجوع إلى المقتضى لعرف حكم المطلق  
 مع إمكان العمل به أقدم على هذه المنهى عنه فلا يجوز وأما قوله بتقييد الوصف بنقض التعليق بالشرط فيفسر على الإطلاق كما بينا ولكن سلم  
 فالنقض لا يوجب النفي عند عدم التعليق لا يوجب النفي عند عدم النص بل المقتضى واجب الحكم في ابتداء من غير تعرض لما بالنفي عند عدم  
 لأن الأسباب لا يوجب النفي عبارة ولا إشارة وهو ظاهر ولا دلالة لأن النفي ضد الثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء  
 لأن الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صح بالجواز عند عدم الوصف لا يخل الكلام شرعا ولا عرفا فكان الاحتجاج  
 بالمقتضى لاثبات المقتضى في المطلق باعتبار أن التقييد بوجوب عدم عدم احتججا بلا دليل لأن المسكوت عنه والعدم ليس بدليل وأما  
 عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فكله غير مشروع على ما كان قبله وروى المقتضى لأن المقتضى لغة فان الرقبة الكافرة إنما لم تجز في كفاية  
 القتل لأنها لم تشع كفاية كما لم تجز تحريم النصف وفتح الشاة لأن المقتضى في جوازه إذا كفاية في نفسها وقد رآها العرف لا شرعا  
 فلا يحتاج إلى الشرع فلا لعدم كفاية كذا في التقويم ثم بين الشيخ مثالا لبقاء المطلق على إطلاقه والمقتضى على تقييده في حادثة واحدة  
 بعد أن يكونا حكمين فقال قال الأصفهاني ومحمد بن قيس في كتابهما في حلال الصوم ليل عايدا أو نهارا ناسيا أي للصوم أن يستأنف  
 الصوم وقال أبو يوسف الشافعي ليس بالنقض لأن التقديم على المسيس شرط في الصوم بقوله تعالى فصيامة شهرين متتابعين من قبل أن  
 تيماسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو انهم بالحق عليه من الصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استأنف وقع الكل بعد  
 المسيس وكان الاتمام أولى لكونه أقر سبلي الامتناع لهما أنه قد ثبت بمقتضى النص أن الاختلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت بصحة  
 أن التقديم عليه شرط لأن الاختلاء من ضرورته التقديم لا يتصور التقديم بدون ذلك ثبت لصورة النص كالمقصود فكان الواجب عليه شهرين  
 غير عن أحد ما هو التقديم على المسيس قدر على الاختلاء عند وجوب عليه فذلك الاستئناف ولو لم يستأنف لعامة الأمر  
 أن جميعا التقديم والاختلاء ولا اعتبار بتقديم البعض على المسيس لأن الماسورة بتقديم البعض فإن قيل المخلو عن المسيس ثبت ضمنيا لاشتراط  
 القبلي والقبلي سقط اعتبارا في هذا السلك فمسقط ما في ضمننا فمسقط اعتبارا في هذا السلك فان الحكم لا يتبدل بمعية العبد الكفاية  
 بعداجامها مشروطة بشرطها لا لانه لا يؤخذ بغيره بل لا يؤخذ بغيره من إتمامه كما لا يؤخذ المرأة بالتتابع أيامه كحكم في صوم شهرين متتابعين  
 لا لسقوط شرط التتابع بل لغيره من الأقامة متتابعة خطاب بين لزومها إقامة التتابع ليس له الوجه التي لقد عليها ولما كان شرط  
 القبلي فاستأنف ما فيه ضمنه من المخلو والسقوط كان لا يجوز فسقط ما عجز عنه دون ما قدر عليها المرأة في إقامة شرط التتابع كذا في الأسرار وقوله  
 ليل عايدا ليس بتقييد بقوله نهارا ناسيا لأن العهد والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فيقول ولو جامعها بالليل ناسيا أو  
 عايدا وقوله أو نهارا ناسيا احترازا عن العهد فإنه إذا جامعها بالليل عايدا قصد صومه وقطع التتابع يجب عليه الاستئناف بالاتفاق لا قطع  
 التتابع ولو قررها في خلال الاطعام لم يستأنف بالاتفاق لأن الاختلاء عن المسيس انما ثبت بشرط ضرورة وجوب التقديم وذلك أي  
 التقديم بخصوص عليه في الاعتناء بالقيام بقوله بل فكره فقرر من قبل أن تيماسا فصيامة شهرين متتابعين من قبل أن  
 تيماسا وهذا الاطعام حيث لم يذكر فيه الاقوله تعالى فمن لم يستطع فليطعم مسكينا ولم يذكر فيه الاقوله التقدمة في حلاله على الصيام والآثار  
 لأن الحكمين مختلفان فلا يلزم من إعياء أحد الجاهل المطلق النص الآخر بل يجري كل واحد منهما على شئته ولما لم يشترط التقديم على المسيس



فيه لوجه الشرط الاطلاقية فلا يلزم الاستيفان فان قيل قد ذكر في ظاهر المسبوط وغيره ان كثرة الظاهر لو كانت بالاطعام ليس ان يجامعها قبل التكفير  
 في ذلك بل على الشرط المتقدم فيه ولا وجه سوى الحمل فانما الشرط ذلك المعنى في الاطعام بل المعنى اخرو هو احتمال ان يقتدر على الاعتاق او اخصام  
 قبل الاطعام فيقتل الكفارة اليه فلو وظيفا لوجه التكفير بالاعتاق والاصيام بعد التماس ذلك حرام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والقيدين امثال  
 ودخل الاطلاق والقيدين الحكم وقوله في السبب ان يجري كل واحد منهما على سنة ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب  
 ادواؤه عن العبد الكافر اى بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا وعن العبد المسلم اى بسببه بالنص المقيد بالاسلام  
 وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد لانه لا فرقة اى لا مصادفة في الاسباب فيخرج  
 يكون بشئ واحد اسباب متقدمة شرعا وحسبها للملك والموت فوجب الجمع بين المقتضىين وليس لكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في الحكمين في  
 حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثة فان قيل انما يحمل المطلق على المقيد ههنا اذ ادى الى الغاء المقيد فان كان المقيد فان حكم العبد المسلم يتقيد بالاطلاق  
 اسم العبد كما يتقيد وحكم العبد الكافر واذا كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل وروى المقيد لعل به من حيث  
 انه مطلق ولبعد روده لعل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون النص المقيد وليا على ان يفهمه اولى بالسببية وان شرعنا  
 للشايع حيث بعد سببا بالنص المطلق صدقنا ثم بالنص المقيد بعد فاذ امكن لعل بها واما احتمال الفائدة قائم لا يحمل النصان لهما واحدا  
 باسمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز البطلان صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند امكان الجمع وحمل سببية مفهوم  
 المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمطلق والمقيد جميعا وليس يستبعد في الشرع اثبات شئ بالمقتضىين ونصوص  
 كالصلوة والزكاة وغيرهما وكذا اذا دخل الاطلاق والقيدين الشرط كما في نصي شهوة النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على المقيد المصنعي  
 انفسه النكاح لشهادة فاسقين كما نيقصد لشهادة عدلين لا مكان العمل بها اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطا على معنى انه يقع بانها  
 وجبه لا يقع عند عدمها ويكون فائدة المقيد الاستحباب والفضل حتى كان استحبابا رعدلين النكاح اوسل  
 من استحباب فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس لطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واشهدوا لشهادتي من رجالكم  
 واشهدوا اذا تباعدت عني المقيد وهو قوله واشهدوا وذوي عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الفاسق الثابت بقوله عز وجل  
 ان جاءكم فاسق فباعدوا فباعدوا وكذا اشتراط السوم في نص الزكاة ليس لطريق حمل النص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام  
 في خمس من الابل شاة على المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل الساعة شاة بل مفصل نفى الزكاة عن غير الساعة وهو قوله  
 عليه السلام ليس في العواجل والحواجل والاني البقر المشقة صدقة وكذا اشتراط تبلغ هدي التعة والقران الى المحرم لم يثبت بحمل  
 النص المطلق عن التبع وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستسمن الهدي على المقيد وهو قوله عز وجل في ذرا العبيد  
 بالغ الكعبة بل لصاحبه قوله تعالى ثم صلها الى البيت العتيق وبشارة اسم الهدي فانه اسم لما يهدي ويقل الى مكان ولا مكان  
 وجب النقل والامراء اليه سوى المحرم قوله وهو نظير ما سبق اورد في هذا الكلام جواب سوال يرد على مسئلة التعليل بالشرط  
 ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يحيل كما يتأقلا وجوده فان حل الامة لما علق الشرط عدمه فلو  
 لا يمكن ان يجعل ذلك على لعبية تأقلا وجود الشرط لان شئ الواحد لا يجوز ان يكون بخلافه فالتقيد اذ علق لا يفي بوجوه في المكان فقال  
 لعل المطلق والمقيد لواردين في سبب عدم حمل احدهما على الآخر ليرى ان التعليل شئ بالشرط لا يلزم في نفسه عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد





٥٤٢



كالمعز الى العدا بان قال له اخر تغدي معي فقال والله لا تغدي اوتقال ان تغدي فيصير حرا نصرف الى ذلك العدا حتى لو تغدي في ذلك  
اليوم في منزله او تغدي معي يوم اخر لم يثبت خلافا لفر لانه انجى الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك العدا فاستيقظ  
به ويصير كانه قال ان تغدي العدا الذي دعوتني اليه فكذا او نها كما انما بالشرا بالدرهم نصرف الى نقد البديل لانه الاحمال وكذا اذا قيد  
انك تغسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فبدي حرقان يمينه يخفى بالاختصال المذكور لان كلامه خرج جوابا لكلام  
الاول من غير زيادة قوله فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعة بان قال والله لا تغدي اليوم او  
قال ان تغدي اليوم فبدي حرا وقال في مسئلة الاختصال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فعندم  
تقييد العدا المدعو اليه وبالاختصال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدئا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدي اليوم في  
منزله او في موضع اخر او اغتسل من غير الجنابة بحيث لا نال وجبنا متعلقا به كان فيه اعتبار الاحمال والقاء الزيادة ولو جعلنا مبتدئا  
كان على حكمة فكان اولى لان العمل بالكلام لا بالاحمال لانه ظاهر الاحمال امر مبطن فيكون الكلام صريحا في افاة العموم والاحمال  
ولالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة لما مع الصريح فذلك رجبنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه المخالف من حمله على الجواب  
باعتبار الاحمال عمل بالسكوت وترك العمل بالدليل فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحمل الجواب  
فانه قد يزداد على الجواب للتأكيد كما مر ولا يصيدده القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح ان العموم  
في الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم وبلى عام لا يما من حيث انه يصح جوابا لا لاول من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به  
وكذلك قوله نعم يجمل وقوعه للتلاوة او القضاء المتركة او الشرع زيادة في الصلوة او السهو فلا يقل السبب بمتخصص به وعموم  
انقسمين الاخرين ظاهرا لان المصدر الذي دل عليه الكلام مكررة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم ولكنه لا يخلو  
عن تحمل وكلف وما ذكرناه او لا اظهر او وفق لعامة الكتب فان قيل بالفرق لابي يوسف بين مسلمتي العدا والاغتسال وبين  
توله كل امرأة لي فني طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت علي حيث تخصص بهذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطلق هذا  
مرأة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالفرق  
وهو قسم اخر فرض عليه في مختصر المتقوسم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب العموم بخلاف والكلام فيما ذكرناه  
السبب خارج عنه فكان قسما اخر ثم انظر في الكلام الى المقصود والتكلم فيجزان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وغيره  
لغيره في العموم واللفظ يدل عليه يجب العمل به ومنها غرضه ارشادنا وذلك بحصول تطبيق غير لا تطبيقا فلا يثبت العموم بل تخصص  
بغيره ولم يدخل في الايجاب لكن ابغينفة ومحمد للقول ان كما احتمل ان يكون غرضه ارشادنا كما احتمل ان يكون اسما طمنا وزجرا لولها  
عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك الحمل باللفظ بهذا التحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة باقالي بعض اهل النظر من السلف  
له ان القرآن في التلم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو لوجب القران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصورة ان حرف الواو  
يشي دخل بين الجملتين تأنيديتين فاجلة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندم حتى قالوا ان قران الجملتين في  
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لوجب سقوط الزكوة عن اصبى كسقوط الصلوة عنه تحقيقا لساواة في الحكم واما جواز ان المعطوف  
اذا كان ناقصا ليشترك الجملة المعطوف عليها في النجس والحكم جميعا فسلكوا في ذلك بان الواو اللطف في اللفظ ولهذا يسمى واو اللطف



ووجب العطف الاشتراك في الحقيقة والصدق إذا كان المعطوف مترادفا عن الخبر فإنه يشترك الكلام الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالاشتراك في الحكم  
 إذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبروا في قاسوا بأجمل الناقصة والدليل عليه ان القرآن في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله  
 ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والخبر بجميعا بالشرط والكان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذلك في كلام  
 صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الاشتراك في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرع بحكمه لا يشترك فيه كلام  
 اخر كقولك جاني زيد وذهب عمر لان في اثبات الشرک جعل الكلامين كلاما واحدا بخلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة النافية  
 فانما لما انتقلت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة المشتركة في الخبر ضرورة الافادة وبه الضرورة عدمت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم  
 تثبت الشرک واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشرک فاسد لان الشرک وانما وجبت اي ثبتت في الجملة الناقصة  
 اي في عطفها على الكاملة لاقتضائها الى ما يتم وهو ان خبره فاذا تم اي الكلام المعطوف بنفسه لم يوجب الشرک لعدم الموجب وهو الضرورة  
 الا فيما يقتضيه اليه يعني بعد ما تم الكلام بنفسه قد ثبت الشرک اذ تحقق الاقتضار فثبت ان موجب الشرک هو الاقتضار دون الفصل العطف ولهذا  
 اي ولان الشرک ثبت الاقتضار قلنا في المسئلة المذكورة ان لعين يتعلق بالشرک كالطلاق لان قوله وعبدى حر والكان تاما لتمامه لكنه ناقص  
 تعليقا لا عرف بدلالة الحال ان خبره يتعلق بالشرک لا بالخبر ولم يذكر له شرط على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والفرض وقد عطفه على  
 المعطوف بالشرک فثبت الشرک للاقتضار لو يذكر ما انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق لا يتعلق طلاق عمره بالشرک  
 بل يتبع لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمره لان خبر الاول يصلح خبرا لثبوت الشرک بالعطف حيث لم يقتصر دل على ان  
 مراده التعميم بخلاف سئلنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني ونظيره ما لو قال ان دخلت الدار فزيت طالق ثلاثا وعمره طالق فان طلاق  
 عمره يتعلق بالشرک ايضا لان غرضه تعليق الثالث في حق زيب يتعلق نفس الطلاق في عمره ولا يمكنه ذلك لا باعادة الخبر كما في قوله وعبد  
 حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان قلت قلنا ان شاء الله حيث يصرف الاستثناء الى اليمينين بخلاف  
 محمد كذا في الاصل مع ان كل واحد من الكلامين تامين بنفسه خبرا وتعليقا غير منقطع الى الاول لانا نقول لتعلق لوعان لتعلق الطال وهو ان  
 بشرط لا يوفق عليه كالتعليق بمشبهة الله تعالى ونحوها وتعلق يحصل وهو لتعلق بشرط يوفق عليه لتعلق بدخول الدار ونحوه وغرض الحذف  
 ههنا الا بطار حيث اعمق الاستثناء الكلام له بعد تمامه والاول ناقص في حق هذا التعليق لقوله وعبدى حر في حق حمل التعليق فيصرف الاستثناء  
 الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء مشبهة فلان بان قال ان شاء الله ان يصرف الى اليمينين ايضا لانه يتضمن التفويض حتى ا  
 على المجلس فالاول ناقص في معنى التفويض فذلك يصرف اليها وذكر في بعض النسخ ان العطف لا يوجب الشرک في الحكم الا اذا كان المعطوف  
 منقطع الى المعطوف عليه في جميع ما ذكر فيه لوني لوضعه ومع الاقتضار يكون صالحا للشرک فيما يقتضيه اليه ويوجد ايضا من جهة المنقطع ما لا  
 على ارادة الشرک فيما يقتضيه اليه فاذا قد شئ من هذه الجملة لاثبت الشرک ولذلك قلنا بانقطاع الشرک في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه  
 طالق ثنتين لعدم الاقتضار وفي قوله هذه طالق وبهذا مشير الى عبده لعدم صلاحية وفي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق لعدم القيمة  
 فان المشكك لو كان حريه للشرک لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة  
 الاولى في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العدم بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر على ما بينا فان قيل  
 قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية المناسب بين الجملة شرط هو لو قال قل زيد بطلت ودرجات الحمل تلون حكم الحقيقة



في غاية الجليل وفي عين الزباب محظوظ وكان جالينوس يأسر في الطلب ويختم في السراويل مستندة والقوسية بالادوي سجد عليه كمال السخافة او عذرة  
من الناس فقل ان الامر ان في الحكم ليس القياس انما هو القياس من محسنة الكلام ولكن انكرت  
الحكم فلا محتمل بالتحليل لا يثبت الحكم وانما الحكم مفهوم فاما لا يثبت ان من محتملات الكلام وعليه في كثير من مسائل علم الحاشي ولكنه لا يصلح  
مستغنيا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والتمسك العلم

فحصل في هذا الامر قيل في هذا الامر هو الفاعل الذي الى التحصيل الفعل لطريق المعلوم محدود من حيث هو مثل المأمور او وانه فانه القياس او دعاه  
وليس بامر ولا يزم على انما هو ان حقيقة الامر لو صدرت من الاصل في الامور على سبيل التخصيص والتمسك لا يسمى امر او على القياس انما هو الصادر من  
الامر في نحو الاصل بطريق الاستدلال لا يسمى امر او لانه انما يثبت في الامور على سبيل التخصيص لا يسمى امر او لانه انما يثبت في الامور على سبيل التخصيص  
يقول على سبيل الاستدلال انما هو القياس لا يسمى امر او لانه انما يثبت في الامور على سبيل التخصيص لا يسمى امر او لانه انما يثبت في الامور على سبيل التخصيص  
اخبر عن الايجاب اول الوجوب ونحوها لبعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير محتمل على جهة الاستدلال واريد بالاعتناء باليقوم باسم  
من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصفة يثبت به مجاز الالتماسية واخر يقول فعل غير محتمل على جهة  
الاستدلال عن الالتماس والادعاء وذكر في القواعد ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس التكلم والامر والامر فيكون قوله افضل او لا  
تفضل عبارة عن الامر والمعنى ولا يكون حقيقة الامر والمعنى ولكن لا يعرف القياس وانما يعرفون قوله افضل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة  
في المعنى قوله وهو امر هو قوله افضل من قبيل الوجوب الاول اي الخامس من القسم الاول اي قسم الصيغة والصفة مما ذكرنا في القسم  
العشرين ومن الاولى للتبصير والثانية والثالثة للبيان وتتم ان يكونا للتحقيق ايضا وقوله فان حقيقة الامر الى اخره اقامته الدليل على  
ان الامر من قبيل النخاص ويقال بهذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعى وليا عليه ومعنى قوله هو من قبيل الوجوب الاول انه  
قصار كان قال هو خاص لانه خاص منسوبة لانا نقول انه اقامته الدليل على الحاق هذا النوع بنوعه فيكون صحيحا وذلك لان النخاص هو  
وهو حقيقة معلومة للسامع ولكن لا علم لبيان الامر من هذا النوع فالجواب عن هذا النوع ثم من انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع بمعنى  
خاص كان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال لانسان اسم النوع من الحيوان الذي صفة كذا وكذا ثم يقال لفرس معين هو دخل  
في هذا النوع لانه انسان كذا فراده وعلوه ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالألفاظ المترادفة مثل اسد وليث  
وتدبر يكون على العكس كالألفاظ المنقولة وبعض الألفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالألفاظ المتساوية فاشي بقوله  
لفظ خاص وضع بمعنى خاص اشار الى ان لفظ فعل من القسم الاخير اشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من تكلم من الواقعية انه مشترك  
بين الوجوب والندب الالتماسية والتعديدا لا يشترك اللفظي وقوله وضع بمعنى خاص الى رد قول من قال من هو باب ما كذا والشا في اللفظ  
الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا به بل انما يستغنى عنه بالاعتناء بالامر والامر لا يسمى امر او لانه انما يثبت في الامور على سبيل التخصيص  
يقول قالوا انما هو المعنى على التدبير سلم موجب كالا واما امر او لانه انما يثبت في الامور على سبيل التخصيص لا يسمى امر او لانه انما يثبت في الامور على سبيل التخصيص  
المقصود ليس امر او لانه حقيقة فيحصل به الايجاب فيكون مختصا بالمعنى لا يسمى امر او لانه انما يثبت في الامور على سبيل التخصيص لا يسمى امر او لانه انما يثبت في الامور على سبيل التخصيص  
ينبغي عندنا لا يسمى الفعل امر او لانه حقيقة فلا يستغنى عنه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة المسئلة انه اذا قلنا لينا من  
انما هو القياس ليس بامور مثل الذات والاطاع مثل الاكل والشرب والامر من خصائصه مثل وجوب الفضي والسو كالمعروف ونزج الزيادة على



الاربعة والبيان الجمل مثل قطعه بالسارق من الكوخ فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيمية الى المرتقين فانه بيان لقوله عز اسمه فاسموا بوجوهكم  
وايديكم بل يجب علينا اتباعه في ذلك وهل يستعان بقول امر النبي عليه السلام بكذا فقد لاكت في احدي الروايتين عنه واني انما سطر شرح  
هنا في سيرة الاصلح والابن علي بن هريرة واني علي بن خيران من صحاب الشافعي يجب علينا الاتباع فيه واصلح المطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة  
العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة تسمى الفرق الاول في ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امر في قوله عز اسمه وانا امرت  
برشيد اي فعله وطريق الحقيقة لان الفعل هو الذي يوصف بالرشد لا القول قوله جل جلاله واما من شوري منهم اي فعلهم مقوله تعالى وتنازعتم في الامر فما  
يقدمون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اخبارا العجيبين من امر الله اي صنعته والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فما هو من حقيقة موجب بلا خلاف  
بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالحقيقة وبان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقصها مرة قال صلوا كما رايتوني اصبه وقال ايضا في حجة  
الوداع خذوا عني مناسككم فاني امرت بمقبوض فعمل المتابعة لازمة ثبتت بالتفصيل ان فعله موجب كما ثبت بالتفصيل وهو قوله تعالى اطيعوا الله  
وطيعوا الرسول ان قوله موجب واثم المجهور في نفي الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين القول لمخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الآخر  
لان تناول المشترك للعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول لمخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره وفيما لا يشترك ان توضيحه لا يصح  
نفي الامر عن القول لمخصوص بل يصح نفي الفعل حتى صح ان يقال لم يامر فلان اليوم بشي مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك في الكلام بعبارة الامر وصحة النفي  
من علامات الجواز كما ان عدم صحة من امارات الحقيقة وبخرج الجواب عما تمسكوا به من الايات فان الامر يطبق على الفعل بطريق الجواز اطلاقا  
لاسم السبب على السبب اذا الامر سبب وجوب الفعل وما ذكرنا من سنة معارض بالكراهة عليه السلام على صحابه حين وافقوه في صوم الموصل  
بقوله واكرم من الله طيعني وفي خلق النعال في الصلوة يقولوا لكم خلقتم لنا لكم الحديث ولو كان فعله موجبا كالامر لم يكن لا الكراهة  
عليه السلام معني كما لو كان امرهم واثموا به قال الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصح متابعتهم في  
البعض دليلا والمتابعة انما وجبت فيها ذكره واللفظ الامر في ذلك الفعل المعين لما موربه لاني جميع افعاله اذا الامر له يتناول الجميع ولو كان  
الفعل نفسه موجبا لما اجمع الى قوله صلوا كما رايتوني اصبه بعد قوله تعالى اطيعوا الله وطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء اخر  
يوجب الاشتغال به قوله وموجب عند الجمهور الا لزام الابدليل محتمل ان يكون الاستثناء مستصلا وان يكون منقطعا محتمل ان يكون المراد  
من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر لزام عند البعض دون البعض  
الا الامر المقترن بدليل فانه ليس بمختلف فيه بل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب او لعدم الالزام ان كان المقترن  
دليل عدم الوجوب والمستثنى على هذا الوجه دخل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاق يتناول المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع  
تقديره موجب الامر الجرد عن القرائن الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه للالزام بالاتفاق او لعدم الالزام  
بالاتفاق فلا يكون المستثنى دخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون الالبعض لكن ومثال الامر المقترن بدليل الوجوب قوله تعالى فمبى الصلوة  
والزكاة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله جل جلاله والذين ينفقون الذهب والفضة الى ما  
ورد من التكليف بالصلوة في حال شدة الخوف والمرض اورد من التمهيدات في ترك الصلوة والزكاة دللت على انها للوجوب ومثال الامر المقترن  
بدليل عدم الوجوب الامر بالامتناع او بالاجتناب فان الاحاديث الواردة في فضائل التوقف في الجماع بعد الجمعة الى العصر او الى غروب الشمس  
دللت على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطيا ولو اخليل لما سبنيته واعلم ان صيغة الامر كانت لوجوبه للوجوب لقوله تعالى اطيعوا الله

والامر







والناظر ان قالوا لا يجوز ان يكون موجب الاباحة لان الامر يطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جازيا ويجوز الفعل واجبا على جانب الترك  
وليس في الاباحة ذلك لان كل ما فيها سواء لم يكن بد من الترخيص ولا يحصل ذلك بالاجوب او المذهب مثبت او ناهي الميثاقين بغير مثبت الا اذا  
لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات حصة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالذهب لا بقضائه كون افضل احسن من الترك وتعلق  
الكتاب به وتساك الجهور المتكلمون بانه حقيقة في الوجوب بالكتاب والامام واللفظ اما الكتاب فيقول الله لا يلبس ما منعك ان لا تسجد او امرتك  
والمراد من الامر قوله تعالى اسجد لا وهم فانه وروى في معرض الذم على النجاسة لاني معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والامام في  
الله تعالى على الترك وكان لا يلبس ان يقول انك ما الذي مني السجود في قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ثم على مخالفة الامر وهو  
دليل الوجوب وقوله عز اسمه فليذكر الذين يخافون حق امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لمخالفة امر النبي عليه السلام  
مطلقا ومخالفة امره في ترك ما امر به او الخالفة ضد الموافقة وموافقة الايمان بما امر به فيكون مخالفة ترك ذلك لو لم يكن مخالفة  
امر الله تعالى مطلقا لما الحق الوعيد وهو لو كان مخالفة امره وهي ترك المأمور به مطلقا كما كان الايمان بالمأمور به واجبا ضروريا ولو  
كان الايمان بما امره الرسول واجبا كان الايمان بما امره الله تعالى كذلك بالطريق الاولى ولا يقال لو كانت مخالفة ترك  
المأمور به لكنا متخلفين امر الشارع في ترك المأمور به لاننا نقول الامر بالمأمور به فلو تضمن جواز الترك لانه عرف بالقرآن  
ان منعه والاولى لكم ان تفعلوا كما اوحي اليكم ان لا تفعلوا اخلا يتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق المخالفة من القرينة لانه لا ينبغي من  
جواز الترك بل يميل على الايمان بالمأمور به لا مخالفة له فينتهي المخالفة بتركه واما الاجماع فلان الآية في كل عصر لم تنزل كالتوازي فيكون  
في الايجاب العبادات وغيره على الاوامر والاستجدال بطلان الحقيقة المبررة عن القرآن على الوجوب كما استدلى ابو بكر عليه وجوب  
الزكاة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا بالذينة والصحابة بالامر في قوله عليه السلام ستواهم سنة اهل الكتاب غير ناكح نسائهم فليصلها اذا  
ذكرنا فليصلها سلبا او ثلثا ونحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعيدون الى غير الوجوب الامعاء من وشاع وذاع ذلك في جميعهم  
من غير تكليف احد كان اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل بالانذار بعينها واما من جهة اللغة فلان السبيل اذا قال لعبد خطيئة الكتاب  
فالم فعل حسن من اهل اللغة الحكم بغيره واستحقاق العقاب وكونه مصاديا ولو لان الامر للوجوب لما حسن ذلك لما يلزم عليه انه لا يعدم لغة  
لو كان المأمور به معصية لانه لا يسلم انه لا يعدم لغة وانما لا يعدم شرعا وهو غير مفيد سلبا لا يعدم لغة لكن الحقيقة لما خرجت بدليل وجب فيها  
وراء ما حمل كلامهم على ظاهره وما ذكرنا ولو انهم لم يحمل على ادنى درجات الطلب فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكمال منه لانه ثابت  
من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكمال من الطلب ما لا يكون فيه نقصه الترك وذلك في الوجوب دون النقص لانه  
والامر قبل الخطر والعبد سواء لو ذهب جمهور الاصول الى ان موجب الامر المطلق قبل الخطر والعبد سواء فمن قال بان موجب التوقف والذبح الاباحية قبل  
الخطر فذلك لا يقول بعينه ومن قال بان موجب الوجوب قبل الخطر فذلك على ان موجب الوجوب يند خطرا ايضا وهو بلا لغة من صاحب الشافعي الى ان موجب قبل الخطر  
الوجوب بعد الخطر الذابحة وعليه من ظاهر قول الشافعي في كلامه القرآن كذا ذكره صاحب القواعد ورايت في نسخة من اصول الفقه من فعل ان كان مباحا في  
اصلة ثم رد خطره على الحياة او سب طاوله فله عتقت فالامر الوارد بعد ذلك اعلق الخطر بعينه الاباحية عند جمهور اهل العلم بقوله تعالى واذا حلت من خطرها  
لان التهديد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الامر فكان قوله فاصطادوا احلاما بان سبب التحريم قد انتفع وعاد الامر الى صله وان كان خطرا واراد  
اقتداء به فعمل بعينه فله عتقت ولا يعلق الخطر ولا غاية فالامر الوارد بعده هو مختلف في جميع من قال بانه مفيد الاباحية بان هذا النوع من الامر



للاباحة في طلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا اظنن قالوا من في قوله عليه السلام كنت نيتكم عن  
 الدابة وانما تحتكم والنفقة والمنزلة الا فانتشروا وكقول الرجل لعبدته اذ دخل الدار بعد ما قال له لا تدخل الدار فان لم يسمع منه الاباحة دون الوجوب  
 وهذا لان الخطر قرينة دالة على ان المقصود رفع الخطر لا الايجاب كما ان عجز لما مورع عن الايمان بالماورع في امر التلخيص قرينة دالة على ان المقصود  
 ظهور عجزه لا وجوده لفعل نصارك ان كنت منعك عن كذا فرقت ذلك المنع واذا ثبت لك فيه واحتجت العامة بان المقصود الوجوب فبان  
 وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال عن المنع الى الاذن  
 جاز الانتقال منه الى الايجاب ولعلم به ضرورة في كيف وقد ورد الامر بعد الخطر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا اذاع الاشهر الحرم فاقبلوا الشرين  
 وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتهم فادخلوا وكما الامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفساء وكما الامر بالصلوة بعد زوال  
 السكر وكما الامر بالقتل في شخص حرام يقتل بالاسلام او الذم بار كتاب اسباب موجبة للقتل من الحرب والردة وقطع الطريق وكما الامر  
 بالسجد وبسبب الجنائيات بعد ما كان الايداء مخطوطين وكقول الرجل لعبدته استغني بعد ما قال له لا تستغني فبذره الامر كلها تفيد الوجوب الكفا  
 بعد الخطر ثبتت بما ذكرنا ان الخطر المتقدم لا يصلح قرينة لصفية عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب لا يتقدم لا يصلح قرينة لصفية عن الوجوب  
 الوارد بعد عن التحريم الى الكراهية او التنزيه بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكره واسم النظر لغيره ان غير الخطر المتقدم فانه لو لا الخطر المتقدم  
 لفهمت منها الاباحة ايضا هي ان المظاير واخوانه شرعت حقوقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقوقا لصاحبه فيعود الامر على من وضعه بالنقض لهذا  
 لم يحمل الامر بالكتابة عند المديونية ولا الامر بالاشهاد عند المبايعات على الايجاب ان لم يتقدم خطرة لئلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا  
 قوله ولا موجب له اي الامر في التكرار ولا يتحمل اي الامر التكرار اختلف القائلون بالوجوب في الامر المطلق في افادته التكرار بمعنى  
 التكرار ان الفعل فعلا ثم بعد فراه عند يعود الى اليه فقال بعضهم انه لوجب التكرار المستوعب جميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه كمن  
 هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفراحي من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب  
 الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحمله ويروي هذا عن الشافعي والفرق بين الوجوب المحتمل ان الوجوب ثبت من غير قرينة ولا محتمل  
 لا يثبت بدونهما وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وانفسا  
 بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا يتكررا تكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحمله  
 والذين ذهب جميع عندنا الى الوجوب التكرار ولا يحمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف لان الامر بالفعل يقع على اقل  
 جنسه وهو اذني بالبعد بتمثلا وتحمل كل محتمل بدليل وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي واجمع الفقهاء الاول بان لفظ الامر  
 مختص بطلب الفعل كجدر ذلك الامر فان اضرب مختص من قولك اطلب منك الضرب وفعل فعل الضرب كما ان ضرب مختص من قوله فعل  
 فعلا للضرب في الزمان الماضي والمختص من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء كان قولك هذا جرم متضمن محقق وقولك هذا تارة سواء  
 وقولك هذا شراب سكر مختص من الغيب قد غلا واشتد وقولك هذا جرم سواء فيكون قوله اضرب فعل فعل الضرب سواء اتم المصدر الذي عليه  
 اسم عام كجنس الفعل شامل لجميع افراده او جزو لا يستغراق فوجب القول لجوده عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واعتبر الامر  
 بالنهي فان النهي في طلب التلطف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانما لوجب التكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل يكون تارة  
 للنهي فكذلك الامر لوجب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تارة كالامر وبانه لو قضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه الشروع والاصح الاشتناء



سنة لان النسخ يودى الى البدء اذا الفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحا في زمان واحد والاستثناء يودى الى استثناء الكل من الكل وكلها فاسد كقبح افعول  
 الثاني بما ذكرنا ان الامر مختص من طلب الفعل بالمصدر غير ان الثابت به مصدر زكرة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولهذا جعل الالف نحو عمل  
 كمرات لان دلالة التثنية على مجرد حصول دلولا لا دلالة على التعريف والتكرار في الاثبات فيختص ولكنها قبل العموم بدليل يقتضيان بالانها اسم جنس وهو قبل العموم  
 لا تسمى الى قوله تعالى لا تدعوا اليوم شيئا من احدوا دعواتهم الا انما دلالة على وصف الشيور بالكثر ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الشيور بها وبما  
 ذكرنا من الفرق بين الامر والهي لان المصدر في النسخ نكرة في موضع النفي فمفعولة فاما هي فمفعولة في موضع الاثبات فيختص الا اذا قام دليل على  
 خلافه فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودها على قرينة دلالة على انه اراد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رايت اليوم الا زيدا دليل  
 على ان المستثنى من ان يستدلوا بحديث الا قرع من جالس حيث سأل النبي عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج اكل عام يا رسول الله انما عليه فمفك  
 متى قالها لثنا فقال له لو قلت نعم لوجب لما استطعتم فسواله وهو من نصحا العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجب دليل واضح على ان الامر  
 يحتمل التكرار وتسلك الفرق الثاني بالضموم الواردة في الكتاب وسنة مفيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ان كنتم  
 جنبا فاطروا وادوا وادوا عن يكون صومها شهر كانه تكرر تكرار الشرط والاداءات لتعلقها بها وبان الشرط كالعلة انه اذا وجد الشرط  
 وجد الشرط مثل ما اذا وجدت العلة وجد العلول بل اتوى منها لا تتقاء الشرط باتقاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان العلول لا يتغير  
 باتقاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم يتعلق بالعلة متكررا متكررا فكذا يتعلق بالشرط وجه قول العامة ما قال الفرق الاول والثاني  
 ان صيغة الامر اختصرت معناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دللت عليه الصيغة قد وسوا قد مر فاما كما قال الفرق الاول او منكر  
 كما قال الفرق الثاني فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تناهيا اذا الفرد لا يترك فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركيب وعدمه متناهيان  
 حكما وكما لا يحتمل العدد بمعنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد بمعنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة  
 لهذا اللفظ على عدد من الافعال لوجه كالفرد لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي هو معنى  
 واحد الا ان المصدر الثابت بالامر الثابت بالامر اسم جنس وان يقع على الادنى المستيقن لفردية محتمل كذا باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار التعدد ولا يقيح  
 كونه ذا خبر في الخارج في فرد من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما  
 ما بين الكل والاطل فليس بفرد لوجه فلا يكون محتمل اللفظ التثنية فلا يعمل فيه الفية لانهما يتعين محتمل اللفظ لا لا ثبات ما لا يستعمله وتيسر بما  
 ذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمحذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة اختصرت معناها من طلب الفعل فيجوز ان  
 يوجب التكرار ويجوز كما ذهب اليه قوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله ولما اسي ولان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمل قلنا في قول الرجل لامرأة  
 طلق نفسك ان يقع على الواحد ان لم يوشيا او نوى واحدة او نيتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى لان اثلث كل جنس الطلاق فكان  
 واحدا من حيث الجنس ولما اصبحت وصفا بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصير محتمل  
 فان طلقت نفسها ثلاثا وتعين جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلما ان تطلق نفسها ثانيا وثالثة في المجلس وعند الفرق الاول يقع على التثنية  
 فملك ان تطلق نفسها واحدة ونيتين وثلاثا جملة او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا هو المذهب في نوى شيئا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة  
 او نيتين فينبغي ان تقصر على ما نوى عند عدم لانه وان اوجب التكرار عند عدم قد يتبع عنه بدليل والنية دليل وعند الفرق الثاني يقع على  
 الواحد او الم نوى الزوج شيئا او نوى واحدة وان نوى نيتين او ثلثا فهو على ما نوى قوله ولا العقل نية اثنتين فيه يعني لا يصح ولا يوشى

في تغيير موجب الكلام لا دأى بالمرحى نية العدد والكلام لا يحتمل بوجه فليكون نية كما اذا قيل استغنى ولو نوى به الطلاق الا ان يكون المرأة امته  
 بل ترجع امته فغير وليست تحمى فليست نية التيقن لا باعتبار انه عدد ولكن باعتبار ان ذلك احدى التيقن جنس طلاقا اى كل جنس طلاق لا امته  
 اذا لم يرد الطلاق في حقه على التيقن فصار التيقن في حقه من طريق الجنس واحدا كما قيلت في حق الحرة يصح حمل اللفظ ايضا ولا يصح تمسك بحرية  
 الشرح والاستثناء لا ينافي التمسك بوجه النسخ في الامر المطلق الذي لم يعم الدليل على ان الرواية المتكررة لانه لو دوى الى البداء ووجه الاستثناء لا يميل على  
 احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة والدليل على انه اريد به ما هو محتمل وهو الكل او الحق به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمل فلهذا كما لم يرد في شرط  
 به فانه قيل في قوله هم الا يوم السبت هم الا يوم السبت او هم الا يوم السبت وما ذى به الفرق الثالث هو صريح ايضا  
 لانه لا اثر للشرط ولا للموصف في التكرار لان قوله اضر به ان لم يقض التكرار لقوله اضر به قاسما وان كان قاسما لا يقتضيه ايضا بل لا يضره الا  
 اختصاص القرب الذي يقتضيه بجالة التقياس وهو كقوله لو كيد طلق زوجي ان دخلت الدار ولعبه شتر اللحم ان دخلت السوق وقوله القاضى لفلان  
 احدى فلانا الرافى ان حضر عندك فانه لا يقتضى التكرار بغير الدخول والحضور بالاجماع فلهذا هو الشرع فكان قول الشارع من شهد بكم المشرك فكم  
 وانما قالت الشمس فصل كقوله الرجل لم يروا من شهد بكم اشر فلتطلق نفسها او من زالت عليه الشمس فلتطلق نفسها او ما كرر في لوامر الشرع فليس من وجوب  
 اللفظ بل دليل شرعى في كل شرط فقد قال الله تعالى ولتد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا تكرر الوجوب بغير الاستطاعة فان لمحال ذلك على  
 الدليل احكاما مكررا ايضا على الدليل كيف يكون كان جنبا فليس عليه ان يطهره واذا لم يرد المصلو فليكررها لكان اتى فيه موجب المصلو لعل كذا ذكره الفرائى  
 واعتبارهم الشرط بالعدله ضيف لان العدة موجبة للحكم والموجب لا ينفك من الوجوب فاما الشرط فليس بموجب لهذا لوجود الشرط بدون المشروط  
 والمشرط به وان الشرط عندنا واما سوال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لعدله ولكن لانه راي سائر العبادات متعلقات باسباب متكررة كالتعلق  
 بالاوقات والاصوم بالشهر والركوة بالاسوال النامية وقد ادى الى ما يحتمل متعلقات بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح ادائه قبله وبالبيت الذي  
 هو غير متكرر فاشبهته عليه سال لدفع هذا الاستثناء لا لاحتمال الامر للتكرار لانه معنى وقوله عليه السلام لو قلت انتم لو جيت لو قلت انتم جيت  
 في كل عام لو جيت فلفظنا في كل عام وحينه صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرع كذا ذكره فخر الاسلام  
 في مختصر التقيوم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالركوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضا الصوم رمضان والنداء المطلق  
 لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المأمور به فيه بوقت محدد وعلى وجه لغوت الاداء  
 بفواته كالامر بالركوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضا رمضان والنداء المطلق انه الفور لم على التراخي فذهب اكثر اصحابنا  
 واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار بقوله في الجمع من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا بغيرهم الى ان الامر بالاجتناب  
 الكفرى وبعض اصحاب الشافعى منهم ابو بكر الصديق والوجه عائد الى انه على الفور وكذا اكل من قال بالتكرار والاداء بغيره القول بالفور لا  
 محالة ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لانه  
 يجب تاخيره عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس منه بالاحد الفورى الاصل مصدر فارت العذر اذا دخلت فاستغفر للسرقة ثم  
 سميت به المحالة لالتى لا يربط فيها ولا لبث ثقيل جاز فلان من توره اى من ساعته تمسك لقائلون بالفور بان الامر يقتضى وجوب الفعل  
 في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الغرض عنه بالاتفاق فتاخير عنه نقض لوجبه اذا لوجب الا لا يصح ترك  
 ولا شك ان تاخير ترك الفعل في وقت وجوبه ثبت ان في التاخير نقض لوجوبه في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت مقتضا



لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غير مبرر وان الثابت بالضرورة فيقدر بقدر ما يبين التام  
تقويت لانه لا يدرى القدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت الحكم من الاداء على وجه يكون معارضا للتعيين فيكون  
تأخير عن اول اوقات الامكان تقويتا ولهذا يستحسن في ذلك ذاعرج عن الاداء وبان يتعلق بالامر اعتقادا وجوبا واداء الفعل وانما  
وهو الاعتقاد ثبت بالامر المطلق للحال فلذا الثاني ويعتبر الامر بالنهي فالانتهاء بالنهي مثبت على الفور فلذا لا يتأخر الواجب بالامر وسكان  
بالترجي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة  
للاشياء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة الفعل لوجه كما لا تعرض في فعل ويفعل للزمان قريب او بعيد وتقدم  
او متاخر فلما لا يجوز تعقيد الماضي لم يقبل بزمان لا يجوز تعقيد الامر به ايضا لان التعقيد في المطلق يحري مجرى النسخ ولهذا لم يقيّد  
بمكان وون مكان يزيد ما قلنا ايضا ان مدلول الصيغة يطلب الفعل والفور والترجي خارجان الا ان الزمان من ضرورات  
حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحية للحصول واحدا فتتولد لازمة كلها وصار  
كما لو قيل افعل في اى زمان شئت فيطلب تخصيصه بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بالزمان ولا  
شخص دون شخص ان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فلذا الزمان ثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وكذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل  
يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعل فيكون هذا الامر  
مقتضيا لطلب الفعل في مدة عمره بشرط ان يخلى زمان الامر عليه لوصف التوسع لا بوصف التعيين والتكليف على هذا الوجه  
جاء اعتقادا وشراعا اما اعتقادا فلا يكو قال لعلنا من فعل كذا في هذه الشهر او في هذه السنة في اى وقت شئت بشرط ان لا تخلى هذه المدة عن  
الواجب صح ولم يستنكر واما شرعا فلان الصلوات المفروضة في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون موقفا  
في اى وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالما سوره على الوجه الذي امر به ثبت انه لا دليل على الفور لاس جبهه اللفظ ولا من جهة الحكم فخطئ  
القول به واما ما ذكرنا ان في التأخير لفض الوجوب فذلك حكم الواجب المصنوع فاما الموضع فيجوز تأخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلى الوقت  
ولو اخل عصى واشتم فلا يلزم من التأخير لفض الوجوب وليس في مجر التأخير تقويت لانه يمكن من الاداء في جريدته بعد الحجز الاول  
حسب مكانه في الجزء الاول وموت الفجاءة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر لفوت  
الما سوره والظن عن امارته دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه اعتقادا وجوبا فيخرج جميع العمر وسن  
ضرورة لتعميل الوجوب وكذا الانتهاء في النهي فاما الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر لا بدليل على انما نقول  
يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعلة على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقد من الوجوب وجب الاعتقاد على حسب ما عليه  
من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ثم اشيع في ذكر الكفارات كلها والندور المطلقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكرنا  
التقويم واصول الفقه لشمس الماشية لعدم تعيين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا لفوات العمر وذكرنا في الاسلام صوم الكفارات  
وصوم الندور المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقته لانها مقدرة بوقت محدد ولتقدر صوم الكفارات بالسنة من ثلثة ايام تقدر  
الصوم المنذور بحاسي من المدة وتقدر القضا بما فاته من الصوم وكلا الوجهين حسن قوله والمقيد بالوقت انواع اى ما تعلق ادائه  
بوقت محدد بحيث لو فات ذلك الوقت فوات الاداء الفلاني ثلثة كما ذكرنا في الكتاب لانه اما ان يكون موسعا او مضيقا ولا يعرف







قبل وفيه البطل معنى الظرفية والشرطية المقصود منها كقول تعالى ان يصلو كما كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولوروى معنى الظرفية واديت الصلوة في الوقت  
 يلزم منه تقديم الحكم على سببه هو متعبد بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رباطه معنى الظرفية وليس من اعتبار معنى السببية وجب ان  
 يجعل البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه يمكن ان يجعل مطلق الوقت سببا ومطلق مغاير لكل وبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه  
 يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه لا بد فيه من  
 تقييده البعض ولانه لا يمكن تعيين السبب لا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل وجب اعتبار البعض جعل البعض  
 الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره والجزء السابق به اولى لعدم ما يراه من ان الفصل الاول اقرت بسببه عليه ولما المقصود اذا المقصود  
 من نفس الوجوب تحصيل الماداة نظر الى الظاهر والكل المقصود الاصل الا ابتداء الاصل ان لم يتصل به الا انما تعلق بسببه الى الجزء الذي يليه اي  
 في الجزء الاول وتقرر عليه ان فصل الماداة به وقوله لانه متصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل به الماداة يعني لما وجب تعلق بسببه من الكل الى ماداة  
 للضرورة التي ذكرناها وليس بعد الكل خبر بمقدار اي مقدار محال يمكن ترجيح على سائر الاجزاء مثل البرقع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه و  
 فساد الترجيح بامره وجب المقتضا على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مطلق لكل حال ولما دليل على انما عليه تعيين بسببه ولهذا الواو  
 بعد ما مضى خبر من الوقت جازي لما وجب المقتضا على الادنى كان الجزء المتصل بالادنى اولى بسببه من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل  
 اتصال السبب بالسبب فان الفصل الماداة بالجزء الاول كانت سببية متقدمة عليه التي تنقل الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو اليسر الصلوة يجب  
 على الصلوة بالجزء الثاني من الوقت لا بالثالث لانه لو وجب بالجزء الثالث لكانت الصلوة بمقتضى ذلك الجزء لان الوقت شرط الماداة كما هو سبب الوجوب  
 قوله ولم يجز تفرقه اي تفرقه معنى بسببه على ما سبق قبل الماداة اجاب عما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة والضرورة في مقتضى بسببه على الجزء المتصل  
 بالماداة وتقام من الجزء الاول بالامكان ان يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الماداة سيما يحصل المقصود به وهو تقديم سبب مع صفته الاتصال بالسبب  
 فقال لم يجز تفرقه بسببه على الاجزاء السابقة للماداة لان ذلك اي تفرقه يودي الى الخطأ اي التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالماداة ولما دليل  
 يوجب ذلك لان الدليل انما يدل على ان لكل سبب الجزء الادنى سبب فثبتا بسببه لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بالماداة وقيل معناه ان  
 الجزء المتصل بالماداة لما صلح سببا بنفسه لم يجز تفرقه معنى بسببه على الجزء الاول والثاني والجزء الذي لا يخطئ عن القليل وهو الجزء المتصل بالماداة  
 بلا دليل وذلك لا يجوز لمن سبقه الحديث في الصلوة فانصرفنا مستقبلا نهروا وانه اخر فكر لا قرب مشي الى الاعمال بالجزء وتفسد صلوة لانه لا يستعمل  
 سببا لاعتناء فذلك هذا قلت هذا وجه من ويشير اليه قوله ولم يجز تفرقه ولكن قوله يودي الى الخطأ عن القليل لا يوافقه ولو كان المعنى باذكره وجب ان  
 يقال يودي الى الخطأ عن القليل الى البعيد بلا دليل وقوله بلا دليل اجتزاعا عن انتقال بسببه عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الماداة في الوقت لانه  
 وان كان تخليا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان بسببه لو لم يتصل عن الجزء الاول فاما ان يضم اليه الاجزاء المتقدمة  
 على الماداة اعم لان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعلوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية والاتصال المقصود به وانه فاسد وان  
 ضمت اليه يلزم الخطأ عن القليل بلا دليل وهو فاسد فتعين الانتقال وقد يستدلوا عليه ايضا بدلالة الاجماع فان الالهية لو حدثت في أثناء  
 الوقت بان اسلم الكافر وطهرت الساق او افاق المحنون بعد القضاء بالجزء الاول لم يثبت عليهم الصلوة بالاجماع غلوته تفرقت بسببه  
 على الجزء الاول ولم يتصل خبره بالجزء الذي لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الالهية بعد وجوب الوقت ولذلك اداء العصر وقت الاحرام جائز لصلاته  
 واجماعه ما لو لا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصره لاسم هذه الحالة فمذهبه الضرورة رعتهم الى القول بالانتقال قوله ثم كذلك تنقل بسببه



اي كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشرع في الاداء ينتقل من الثاني الى الثالث والرابع الى ان تضييق الوقت بحيث لا يسع فيه الاداء المفروض عند زفر حرمه المتد الى اخره من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيارنا في الاداء هابت الى ان تضييق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه لم يفرغ فاما انتقال السببية فكذا لم ينتقل الى ان تضييق الوقت ايضا عند زفر حرمه المتد لانه مبني على ثبوت اختياره عند ذلك وعندها الانتقال ثابت الى اخره من اجزاء الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية ان لم يرد له لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التاخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت قوله فقيمين السببية فيه ليصل نتيجة لقول زفر ولقول اصحابنا ايضا فعند ما لم يبق اختيار التاخير فاضاق الوقت لتعينة فيه اي في وقت التضييق لجزءه في شرع في الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه فانها لو انتقلت الى بعده والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف باليس في الوسخ فيعتبر حاله اي حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل وكسبه عند ذلك اجزأ فان اسلم الكافر او بلغ الصبي وفاق المجهون او طهرت احدى اعضاء هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان حدث به العوارض بعد مضي هذا الجزء فلا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا وعندها لما وجب انتقال السببية الى اخره من اجزاء الوقت لصلاحيته كل جزء والسببية تعينت السببية في اخر الوقت للجزء الذي في الشرع في الاداء يعني تعينت السببية للجزء الذي يقبل به الا اذا قالها اذ لم يبق بعد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في هذه العوارض المذكورة وهو العارضا ذلك الجزء فان كان الشخص المكلف مائلا باطنا مسلطا باهرا من الحيض والنفاس في ذلك الجزء وجبت عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم تجب وكذا ان كان مستائما في ذلك الجزء وجب عليه صلوته فان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجب عليه صلوة اسفروا كان يقبل في الاجزاء المتقدمة وتعتبر صفة ذلك الجزء في الصحة والتمام ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اي لم يوصف بالكرهية ولم ينسب الى الشيطان كما في الفجاء في وقت الفجر والظهر به كالا فاذ اخرج من المصاوي في الوقت بطول الشمس خلال الفجر بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الجزء الذي هو مقداره سببية عليه وهو الجزء الذي قبل طلوع الشمس سبب في ثبوت به الواجب كالا في الذمة فلا يتبادر بصفة النقصان كما لصوم المتدور مطلق لا يتبادر في ايام الحر والتشريف وكالسجدة اذا قرأها نزل لا فركب وسجد بالاياء لا يتبادر به لانه واجب كالملة فلا يتبادر ناقصة ولا يقال لكامل قد يتبادر بالنقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتي باصل الاركان يخرج به من العدة ومن تحقق فيه النقصان سقطت وجب جبر السجدة السهوان كان الترك بالسبب لا نقول انما لم يمنع ذلك النقصان من الاحتياج من العدة لانه ليس يراجع الى نفس المأمور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقراءة وقد اتي بما امر بالا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاما والحق لا يزاو سها على الكتاب فتمكن به نقصان في الاداء فخرج به هو فاما النقصان الوارد بسبب الوقت فراجع الى نفس المأمور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكمال بقوله تعالى اقم الصلوة لدك الشمس لاية وقوله فذكره ان الصلوة كانت على المؤمنين كما موقوتا اي فرضا موقتا فاذا دى الصلوة في الاوقات المذكورة فته فدخل النقصان في نفس المأمور به لان هذا الوقت القص ما امر بالاداء فيه فلا يخرج به من العدة فان قيل اذكرتم مخالف لقوله عليه السلام من ادرك ركعتين من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح والركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر والركعة من المغرب قبل ان يطلع القمر فقد ادرك المغرب والركعة من الفجر قبل ان يطلع الفجر فقد ادرك الفجر



رواية اخرى عن النبي عليه السلام اذا ذكر احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ذكر احدكم سجدة من صلوته الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته قلنا ما وليها عندنا ذكر ابو جعفر الطوسي رحمه الله في شرح الآثار ان ورد ما كان قيل نهيته عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المذكورة لا يقال كان ذلك نهيًا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد العشاء والعصر فلا يجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو من الغرض والنوافل فان قضاء الغائبة فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة الفجر حذرة ليلة التقليل انتظر في قضاها الى ان ارتفعت الشمس فذل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابو يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصير حجة اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون موديا لبعض الصلوة في الوقت ولو افسد ما كان مؤديا مع الصلوة خارج الوقت اداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطل الغرض من اشارة الى بقية ما روى عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان جهة الغرضية على ما عرف قوله وان كان يجوز فاسد ذلك الجوز الذي وجد الشرع فيه فاسدا هي ناقضا بان صار منسوبا الى الشيطان كما عرفت فانفت في وقت الاحمر اسي كوقت الاحمر اذا استوفيت فيه عصر ذلك اليوم وجبكم الغرض به ناقضا لان نقصان السبب موثر في نقصان المسبب كالبيع الفاسد يوشرك في فساد الملك فيقامه بعينه النقصان اسي هذا الشرع الواقع في الوقت الناقص لانه اسي الواجب كما لم يزم بمنزلة ما اذا تذر صوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشرع ولم يتيقن ولم يفسد ما بعده الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكل ما وجب فيه فكان اولى بالجواز ثم الشيخ رحمه الله انما قيد تعيين سببية الحر الاخير بالشرع في الاداء ليتأتى له تفريح طلوع الشمس في الفجر وغروبها في العصر والاعتين هذا الجوز للسببية بعد ما سطر الاجزاء من غير اداء ولا يفتقر الى الشرع حتى ظهرت سببية في حق المكلف بحسب حواله من الاسلام البلوغ وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجوز وذلك لانا نأخذ بطلان الشرع للتعيين في الاجزاء المتقدمة ليعتق انتقال السببية مما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية بترجمه عليها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجوز الاخير وليس بعده ما يتصل بالسببية اليه لم يمتنع الى اشتراط الشرع لتعيينه ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر ان اجزاء الاخير يتبع سببا بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يؤد فيه حتى يمتنع يتبع سببا للوجوب كما كان حتى يجب الاداء في وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا ببقاء هذا الجوز سببا للوجوب قلنا ان الشرع بقاء سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخرى فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد مضيها لانا جعلنا سببا لليهودي الواجب فيها لانه غير ما بعد مضيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشرع في الاداء وان تعينت سببية فيه بدون الشرع لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجوز وان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب من سوال يرد قوله فان كان ذلك الجوز بمجال اخره ووجه وروده انه قد ثبت ان ما وجب كالا لياتي اسي بصفة النقصان كله ولا جرم منه حتى لو قضيته الطرود في اخره في وقت الكرامة لا يجوز فاذا استأنفت العصر في اول الوقت وندما الى ان احمرت الشمس او غربت الشمس ينبغي ان يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس فقال ان الشارع جعل للعبد دلالة فتمثل كل الوقت بالاداء وهو الغرضية لا الاصل ان يكون العبد شغولا بخدمته ربه في جميع الاوقات لتوار ونهه عليه على التوالى لاسيما في اوقات الصلوة لانا اوقات وجوب

الحكمة الاله تعالى جل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو الغريمية ولكننا  
 جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على الغريمية في العصر الا بان يقع بعض  
 ادائها في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز عنه مع الاقبال على الغريمية سقط اعتبارها لانه حصل كلما اكتمل  
 الغريمية لا قصدا فيه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان من شرع في الخامسة بعد اقصاء قدر التشديد في صلوة العصر  
 يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان تطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على الاول وقد حصل كلما لا قصدا  
 لم يعتبر حتى لم يثبت مدقة الكراهية كذا هذا كما ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء  
 كلامه بحيث ان يكون جواب سوال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجوز الاخير وتعين هو للسببية لعدم احتمال الانتقال الى  
 بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان الجوز الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت من وقتها ينبغي ان يجوز قضاءها في الاوقات  
 المكروهة فاشارة الى الجواب وقال اذا دخل الوقت من الاداء ايضا في الوجوب الى كل وقت لاننا جعلنا جزاء من الوقت سببا ضرورة  
 وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب لوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا  
 جزاء منه سببا ولبات في طرفا وهذه الضرورة فيها اذا جله ظرفا متحققة فاذا لم يجله ظرفا بان لم يودع في الوقت حتى فات سقطت الضرورة  
 ووجب العمل بالاصل وهو ان يحل الوقت سببا كما لا لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر  
 اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على دفعة فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في الغجر وقت الطلوع  
 ولا يقال لو اضيف الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون انما ترك الاداء لانا نقول انما يتصل  
 الى الكل بعد لباس من الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعبارة  
 ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة وينبغي ان يجوز قضاءه في وقت مثله قلنا سببا كل من وجب ناقص من وجبه والواجب  
 كذلك فلا يتبادر في الوقت انما ناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضى المفترحة لعمدة الله الاله يفتنه انه لو قنع العصر في اليوم الثاني  
 فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التفتيح ليس بوقت لقضاء شيء من صلوة كذا ذكر القاضى الامام في ذلك  
 رحمه الله في شرح ابحاث الصغير قيل في اجواب عنه ان الوقت الكمال من العصر اكثر من الوقت الناقصة فكان الاعتبار للاكثر الذي  
 له حكم الكل في نص اللواضع اولى من اعتبار الاقل وكذا الكمال موجود باصله ووصفه والناقص موجود باصله دون صفته فكان الموجود ههنا  
 ووصفا واحدا على الموجود اصله لا وصفه والمرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكمال حتى ان الناقص فصار كالكل  
 كمال و اجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى يتحقق التوقيت بمحض الوقت صار دينا في ذمته فثبت  
 الكمال وانما يتبادر بصفته النقصان عند ضعف السبب في الميرودينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صير دينا في  
 الذمة وهذا هو اجواب عما اذا سلم الكافر او بلغ اليه او طهرت احائش في آخر وقت العصر ثم قضاها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث  
 لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمة بعينه الكمال فلا يتبادر ناقصا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ان مصدر الاسلام في ذلك  
 رحمه الله ذكر انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف فيتمثل ان يجوز ولا يقال بثبوت في الذمة بصفته الكمال غير مسلم لان السبب  
 لما كان ناقصا كان ثابت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد بطلان الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن ينبغي



فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل لم يفسد في غيره وهو الفصل فان في الاستئصال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل الكفر وتعليقهم بالتقيد  
الآية في هذه الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصدق كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الاستئصال الا ان النقصان  
كان متصلا في الوقت لا مبرا بالاداء فاذا مضى لم يبق متصلا لان الواجب يتحقق في الذمة كما لا يتبادر في ناقصا به ابيان ما ذكر في الكتاب  
وما صل بالنسبة لشرح واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعليل الجبر والاضطرار للبيوت غير مستقيم فانكم ان قلتم بتعيينه على تقدير الشرع فيه دون  
غيره فكل جزء من اجزاء الوقت بتعيين على ذلك التقدير فلان معنى التحصيل به الحكم بالتعيين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجده في الشرع او لم يوجد  
فلما يتبين بعد ذلك اضافة الواجب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشرع لانه تعيين جزء للبيوت مانع من اضافة الواجب  
الى غيره لاستدراكها عدم تعيين ذلك الجبر للبيوت واجيب عنه بان اضافة حكمنا بتعيينه وجده في الشرع او لم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في  
هذا الجبر وان لم يوجد منه شيء في الشرع في الاداء ولكن تعيينه لا يمنع من اضافة الواجب الى كل الوقت بهدنه ذلك الجبر وبهية انا انما جئنا  
جزء من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت لا في الوقت لان في الوقت لا يتوجه الى الاداء لا يتوجه الى الجبر  
الاخير لان اشئ غيره في الاداء وكذا لو مات قبل خلو الوقت لا يلزم منه شيء لانه في التأخير ليس بمفطر فلذلك لا يتبين جزء منها للبيوت  
الا بالشرع لانه لو تمين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الجبر والاضطرار والوجه لبعده موقوف بقا الوقت والاختيار فاذا اشرع  
في الاداء في جزء تعيين ذلك الجبر سببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باعتباره للشرع فيه فاما في الجبر والاضطرار فتوجه اليه الخطاب بالاداء  
حتما لسقوط اختياره ولهذا لم يشرع فيه كان مفطرا اشيا فلا جرم تعيين هذا الجبر للبيوت وجده في الشرع او لم يوجد لان الخطاب بالاداء  
الذي هو مطالبة الواجب في الذمة لا يتحقق الا بتقرير الواجب وكان من ضرورة تعيين هذا الجبر للبيوت ثم اذا وجد الشرع فيه فقد تقرر  
في التعيين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت او لم يختلف فاما اذا لم يوجد في الشرع في بعض الوقت ففقدت الفرص التي ثبت  
والتعيين لا يلزم حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى انما يسببها مع امكان العمل لاصل هو اضافة الواجب الى كل الوقت ثم العمل  
بالاصل انما يمكن في حق من لم يختلف حاله في اجزاء الوقت فيضاف الواجب الى كل الوقت في حقه فلما في حق من اختلف حاله فيها كالكافر  
الذي اسلم في آخر الوقت واصبح لذي طبع فيه ونحوها فلا امكان لعدم اهلتيهم للوجوب في جميع الاجزاء فتقرر تعيين الجبر والاضطرار للبيوت  
في حقه وان لم يوجد من الشرع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر من اسلم طبع في آخر وقت العصر في وقت شمله لان  
ذلك لا يرد على من السلف كما بينا فاحصل ان التعيين يثبت بتوجه الخطاب لانه من ضرورة ان ينقص بالجبر والاضطرار لا نقصا من التوجه به  
ويقرر بهذا تعيين الجبر للبيوت بالشرع في الاداء او باختلاف حال المكلف في آخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منها في بعض الوقت سقط  
هذا التعيين لغو غرضه ويعتبر الواجب الى كل الوقت وذو هذا ليس له ان اجزاء الاخير متعين للبيوت من غير ان يعترف الواجب  
الى كل الوقت بعد مضيه بجال لكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر القاييت في الاوقات المكروهة ويمكن ان يجاب عنه بما اشرنا اليه  
ان النقصان في الفصل لا في الوقت فكان الجبر والاضطرار موجبا لعنفه الكمال الا انه يتبادر في ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي  
يخشط الاما فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون انقصان فاذا مضى الوقت وبقيت  
الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الذمة كما لا يتبادر في ناقصا قوله والنوع الثاني من انواع المقيد  
بالوقت اصل الوقت معياره الذي لا يتركه وسببا لوجوبه هو شرط الاداء ايها الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقفا اذ الوقت شرط

الاداء في كل وقت ولكن ان يحاب عنه بوجه آخر وهو ان لا يصل الى كمال كل وقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض فيحقق الاداء في الوقت فكان  
اعتبار اجزاء الاول السببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين الاجزاء الاخيرة تقديره عدم الاداء لكل الوقت  
ابتداء من غير ان يثبت انتقال وتعيين والجزء الاخير فكانه قيل الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى البعده ثم تعيين اجزاء الاخير كلها في كل وقت  
وفي حق غير المودعي الكسب سببا هو الاصل فعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور لوقت معين بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في  
الصوم المنذور المضاف الى وقت معين قد لا يكون معيارا لوقت الصلوة فلذلك خصها بالذكر لا لثبوت احدى الصلوة قدر بل لثبوت وقت صلاتها وازداد الوقت  
واعتقد بان مقتضى الفصل الوقت من الاداء فيه فكان معيارا لظرفا او المعيار بايقاس به غيره ليسوي به هذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت الصلوة  
فانه ظرف على ما مر سابقا واشيى اليه في اضيف الصوم الى الوقت فقبل صوم شهر رمضان كما اضيف الصلوة الى الوقت فقبل صلوة الظهر وصلوة العصر فكان  
سببا لوقت الصلوة لما كان الامانة لسببية فانها لا تختص من احدى اوجه الاختصاص من سبب سببها سببها بيان قوله ومن حكم  
اي من حكم هذا النوع من الوقت ان غيره اي غير هذا الوقت لا يتبعه مشروعا في اي في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا اشترع فيه صوم وصار معيارا له لثبوت  
فيه غيره من قيامه فيه فكان من ضرورة تعيين افر من مشروعا في انتهاء مشروعية غيره فلا بد ان يتصور ادا صومين باسك واحد ولا يتصور في هذا الوقت  
الا اسك واحد فلا يخل من المستحق فلا يكون غير مشروعا فيه واذا كان كذلك يصح بطلان الاسم اي يتاوى الواجب من الصلوة المقيمة في وقت  
الصوم من تعيين لجهة افر من مع اخطاء في الوصف اعني وصف الواجب في صوم القضاء والعقار والكتابة او ان يخل قال المشافه رحمه الله لا يتاوى  
من احد الا بنية فمن مضى لان الصوم متنوع في اوصافه وفنا وكذا كمال الاساك متنوع الى حادثة وعبادة ومعنى العبادة مستحب في الوصف  
كما هو مودة مستحب في الاصل فانه ما يوجب يحصل به زيادة ثواب ويستحق تذكرا زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل من المقتضى حصول  
عبادة لا من اختيار من العبد كما شرطت التسمية الاصل فيها للجم يشترط للوصف له لا لغيره كما في الصلوة وتعيين لكل لقبول المشرع دون غيره لا من غير  
تعيين الوصف لانا ما اعتبرنا التسمية في سبب اعتبارها بتعيين لكل لانا اعتبرنا التسمية في سبب اعتبارها بتعيين لكل لانا اعتبرنا التسمية في سبب اعتبارها بتعيين لكل  
مسألة الا ان التسمية الموجودة شاملة للاصل الوصف وبيانها انما اجتمعا على ان اشواطها الصوم المشرع فيه حتى اذ انوى بهذا الطريق اجزاء بالانها  
وان لم ينو فضا هو نية اصل الصوم نوى شرعي الوقت لان المشرع فيه واحد وهو افر من بلا خلاف والواحد زمان ومكان يتناول باسمه نفسه  
كما يقال في المصنفين كمالنا باسمه في الصوم فانما يكون الانسان او ابدل وهو مفرد في الدار كان كما قيل يا زيد فلذلك فيها نحن في الدار اساك قد وجد للصوم  
ومناد لانه نوى الصوم ويوجد احد فليتنا وله مطلق الاسم وكذا لانا انوى النفس لان الموصوف بانه نقل غير مشروع قلعت بنية النقل وبقيت في الصوم  
فصا كما انوى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى افر من في غير رمضان لافر من عليه يكون فعلا لان الوصف لافتي مطلق النية فان قيل الواحد  
في المكان انما يتناول باسمه جنسه اذا كان موجودا وهما الصوم معدوم يوجب تبصيلة فكيف يتناول المعدوم باسمه جنسه قلنا كونه معدوما لم يمنع ان يتناول باسم  
نومه بان نوى الصوم المشرع في الوقت فلذلك باسم جنسه لان اسم جنسه كما ان اسم نومه ما سمي به لانه وان لم يكن موجودا تحصيله فهو موجودا  
من حيث اشترعيته ومن حيث اشترعيته واحد فيتنا باسمه من جنس من اخطاء في الوصف فان قيل سلمنا انه يتاوى بمطلق النية لا نفلس انه يتاوى  
بنية التعلق او بنية القضاء الا ان المتوعد في كل يتناول باسمه جنسه ولا يتناول باسم غيره فان عدنا الا يتناول باسمه عمدا وكان يتناول باسمه كمالنا  
ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يتبع مع فرضه الوقت فلا يمكن ان يحصل مع الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا انما  
اصل الصوم ووصفه والوقت لا تقبل الوصف قلعت نية الوصف فيقتضيه نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان الاصل ليس بغير



واصل الصوم جنبه لا اسم غنيرة وهو كما لو نادى لربى سبعين مغفوا في الدار بالرب لا سودية قال بهذا الاسم لان الاسود وان  
 بطل بقية اسم الجنب الذي يصلي اسماء بخلاف عرفانه ليس باسم جنب اصلا فلا يقال به والاعراض لو ثبت انما ثبتت في ضمن نية التقل  
 لو القضاء وقد لفت بالاتفاق قبلوا ما في ضمننا ونظيره الحج على مذهبان قبل لما تبين الفرض مشروعا في هذا الوقت فينبغي انه يتبادر  
 بلانية من الصحيح المقيم كما قال زفر رحمه الله لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بيئته اعز حكم التعين المستحق فصار ما يتصور من الاساس في  
 هذا الوقت مستحبا على المكلف على وجه وجب وقوعه من المأمور به كالامر بدفع الغصب والودائع لما كان متعلقا بمحل بيئته وقع من اجبة  
 المستحقة على اى وجه وقع وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل معين كان الصرف الى الفقير واقعا عن اجبة المستحقة وان لم ينو الزكاة  
 وهذا يمكن استاخر ضابطا لخطئه لو با بيئته كان الفعل لواقع فيه من جملته ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب باعتد  
 بخلاف المريعين والمسافرين لا يتبادر صوم الشهر عنها بلانية لان الاول مستحق عليها في هذا الوقت فلا تبين الا بالنية قلنا الشارع وان  
 عين الوقت لا اداء الحرج ولم يشرع غيره فيه لكن البقي منافع العبد التي بها يمكن من اداء العبادات وغيرها على ملكه واداره بان يكون  
 سببا هو مستحق عليه من العبادات باعتباره فلم يكن بد من الغزبية لانه لم يعزم لا يكون صار فاما الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم الغزبية  
 لان العدم ليس بشئ ولا يقال لا مساك قد وجد منه اختيارا فلا حاجة الى التمسك بالاختيار لاننا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف  
 في افضل من العبادات الى العبادات للاختيار في الفعل ولم يوجد وانما لم يكن صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه  
 كما لا يمكن ذلك في العبد وهذا بخلاف الزكاة فان المستحق صرف جز من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالبقية  
 صارت حيلة من الصدقة في حق مجاز حتى لا يملك الواجب الرجوع فيها لان المجتنب بها وجه الله تعالى ودون العرض من المعروف  
 اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الفنى مباحة مباركة عن الهبة حتى يملك المتصدق الرجوع به لانه في محل وبخلاف الابصر فان استحو  
 منافعها ان كان اجيرا واداء الوصف النقص في الثوب ان كان اجيرا اشتراك فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا  
 اشتراط نية تعيين الصلوة عند صوم الوقت لان التوسعة افادت شرطاً زائدا وهو التعين فلا يسقط بالعوارض ولا تبقيصير العبادات  
 قوله الا في المسافر يومى واجبا اخر الاستثناء وتعلق بقوله ومع انحطاط في الوصف لا بقوله فيصا ب بطلان الاسم على الاصح كما استقر  
 يصا ب صوم الشهر نية اصل الصوم ومع انحطاط في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لليصاب  
 في حق هذه النية بل يقع صوم عمالي عند أبي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في  
 رمضان او طوعا او اطلق النية وقع من فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشريعة وقد تقرر  
 في حق كالتحقق في حق المقيم وهذا الصوم من فرض الحق بمقتضى جمهور الصحابة والفقهاء وقد بينا ان شروحه ينبغى شرعية الغير فلا  
 غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخف لفظا ودفعاً للفتنة فاذا ترك الترخف كان هو المقيم سواء فبق  
 صومه من فرض الوقت كالحال ولا في حقيقة حجة الله طريقا ان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه هو  
 شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخف تبركا للصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي به محل لتساقق ومنع الترخف ان يبيح مشروع  
 الوقت لتفريق بيع اليه وانتفاعه نوام ان اتفقا في الدنيا بالافطار فبالفطر العاقل في اتفقا في الاخرة برفع ضرر العقاب والمردان  
 يعرف ما له الى شأه بالليل الى الانحطاط والاشتغال بواجب اخر كان مترخصا لان استقاطه من ذمته لكونه اهم اخف وعلمه من استقاطه فرض الوقت

لأنه لو لم يدرك مدة من أيام أخر لا يكون سوا هذا بغير الوقت ويكون سوا هذا بذلك الواجب لما جاز له الترخص بالنظر لأنه أحجب عليه نظر إلى  
 منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو أخت عليه نظر إلى مصالح دينه كان أولى وهذا الوجه يوجب أنه إذا نوى النفل يقع من فرض الوقت  
 كما روى ابن سميحة عنه لأنه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية إذ هو تخشيم للحال مرة المجموع ويلزم منه قضاء فرض الوقت في الثاني فلا  
 فائدة في النقل إلا الثواب وهو من فرض الوقت أكثر فكان هذا سبيلا إلى النقل لا إلى اللاحق وإذا لم يثبت معنى الترخص بقى صوم الوقت مع غيره  
 فيتاوى بنية النفل كما في حق التقيم فان قيل انما يجوز له الترخص بأداء واجب آخر كما جاز للتخص بالنظر إذا كان الوقت قابلا له والوقت  
 ليس بقابل بهذا الترخص لعدم شرعية صوم آخر فيه فان المشرع فيه ليس إلا فرض الوقت ولهذا يتاوى بطلان النية ونية النقل والتعيين  
 فكان نية واجب آخر ونية النقل سواء قلنا لما ثبت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتا لشرعية واجب آخر في هذا الوقت  
 في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلا لصوم الوقت وكان ينبغي أن يجب عليه التعيين ولا يتاوى فرض الوقت عنه بطلان النية لاعتداد  
 المشرع فيه في حقه كالنظر المضيق إلا أن ثبوت شرعية واجب آخر على تقديره لا يقابل على الترخص والأعراض عن الغزمية ولا يتحقق ذلك  
 بهذه النية والثبات في انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود بالواجب الموصوف بل من حكم تعيين هذا الزمان لأداء  
 الفرض ولاتعيين في حق المسافر لأنه يخير بين الأداء فيه والتأخير إلى عدة من أيام أخر فقضاء هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب  
 بجزلة شعبان فيصير منه أداء واجب آخر كما يصح أداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب أنه لو نوى النفل ليقع عما نوى وهو رواية الحسن  
 من أبي حنيفة في المدونة وما إذا اطلق النية فعلى الرواية ليقع منه نية النفل لا يشك أنه يقع عن رمضان لأن صومه بنية النفل  
 لما وقع من فرض الوقت مع انما لا يحل الفرض فيها النية المطلقة التي سيجعلها أولى أن يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النفل ويقع عنه  
 قيل في إطلاق النية لا يقع عن الفرض لأن رمضان في حقه لما صار شعبان حتى قيل سائر أنواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في  
 النظر المضيق ولأن المطلق يشمل الفرض والنفل والوقت قبيحا فكان الحمل على النفل الذي هو أدنى أولى كما في خارج رمضان وصح  
 أنه يقع من فرض الوقت على جميع الروايات لأن الترخص وترك الغزمية وهي أداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لأنه انما يثبت  
 بنية واجب آخر وبنية صرح النقل على رواية الحسن وهذه النية لا تشمل واجبا آخر غير فرض الوقت لأنه لا يتصور بمثل هذه النية في غير رمضان  
 ففيه أولى وليست بنية صرح النقل أيضا بل هي تحتمل كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص بالتحقق بالمقيم فإطلاق النية منه ينفرد  
 إلى صوم الوقت فصار حاصل أن الرخصة عنه متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفية يرجع إليه عند ما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله  
 وأما المربعين فالصحيح عندنا أن غيره اجترأ به عاروى أبو الحسن الكرخي رحمه الله عليه أن يجواب في المربعين والمسافر سواء على قول  
 أبي حنيفة رحمه الله وهذه الرواية أخذ شيخنا الإمام حواشيها زاده رحمه الله فقال وإن كان رمضان أو سائر أوقات رمضان بنية قبا  
 أخر فعند أبي حنيفة رحمه الله يصير صائما عاروى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان وروى الحسن من  
 أبي حنيفة في المدونة أنه يصير صائما عاروى وهو اختيار شيخنا الإمام صاحب المهدية والقاضي الإمام فخر الدين والإمام طه الدين  
 رحمه الله والشيخ الكبير أبو الفضل الكرخي رحمه الله فذكر أبو الفضل في الأيضاح فكان بعض مشايخنا رحمه الله يفتل بين المسافر والمقيم  
 ليس بالصحيح والصحيح انما يتساويان وما ذكر اختيار المصنف اتبع فيه فخر الإسلام وشمس الأئمة رحمه الله فقلت وكشف هذا أن الرخصة لا تكون  
 بنفس المربعين باجتماع بين الفقهاء لأن المربعين متشوق إلى ما يضر به الصوم نحو الحيات المطبقة ووجع الرأس والعين وغيرها وإلى ما يضر به



الصوم كما لا مرائن الرطوبة وفساد البهيم غير ذلك والشرخص انما ثبتت للحاجة الى دفع المشقة والعرض ترغيبا من البعيد ان ثبتت فيما لا حاجة  
فيه الى دفع العرض فلهذا شرط لونه نفضيا الى المخرج بخلاف السفر فان يوجب المشقة بكل حال فيتعلم الرخص ببعض السفر واثم السفر مقام المشقة  
لما عرف ثم عندنا ثبت الرخص للمريض بخوف ازدياد المرض بان قلب على ذلك او غيره الطبيب كما ثبتت بحقيقة العجز لا خلاف فيمن  
اصحبا فان من الزاد وجها واما بالصوم سبل له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يره ومن احدث من اصحابنا خلاف ذلك فلهذا لم يرض  
ان تحمل ازدياد المرض وصام من وجب فرائضك اتمتع عافوي عندنا في حنفية رضى الله عنه اولا فرق بينه وبين المسافر بوجبه فلهذا  
لا يستقيم العرق المذكور في الكتاب بالاتباع ويل وهو ان للمرضى ما تنوع كما ذكرنا تعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي يضر به الصوم  
يخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي فضلا لوجوه وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضر به الصوم لكن لما كان امر  
المريض الى الضعف الذي يعجز به عن الصوم لا بد من ان ثبت له الشرخص بالفطر ونحوه لئلا يكون من نفسه كما ثبتت بالاكراه اذ من العجز ان يكون  
لكم غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب خرا من النفل ولم يملك ظهرانه لم يكن عاجزا لم يثبت له الشرخص فتج من فرض الوقت فظهر  
ان مراد الشيخ الساجد من قوله في الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يضر به الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد الضعف  
رحمة الله من قوله لان رخصته تتعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يضر به الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال  
فالصحيح عندنا لان رواية ابى الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رضى الله عنه لو اجريت على ظاهرها وعموما  
من غير تاويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كموه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ رحمه الله انظر الى عمومها الظاهري واشكال الى  
الفساد بقوله فالصحيح عندنا اى حدى كذا يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الأئمة في المبسوط فاما المريض اذ هو واجب آخر فالصحيح انه يقع صومه  
عن رمضان لان اامة الفطر له عندنا العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو الصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن المكي  
رحمته الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رضى الله عنه وهو سواء ماول ومراده مريض يطبق الصوم ويحافظ به  
زيادة المريض هذا يدرك بانه في حال على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيجب الرخصة بعجزه عن رعيته انه يستحق الرخص لا لفطر يعجز  
تقديره لا لتحقيق لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في الغالب ينفذ الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السحر وفي قطع المسافر  
مسافات والغالب في التحقيق شرعا كما عرف في النوم مع الحدث والتقاء الختانين مع الانزال فاقوم السبب وهو السفر مقام السبب وهو المشقة  
فاذا صام المسافر لا يبرق قدرته على الصوم فوات شرطه ترخصه بالافطار وهو العجز التقديرى لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يبطل حق ترخصه  
بهذا الصوم فيتعذر اى حق العرض حينئذ اى من اذ لم يبطل ولا يترخصه بطور قدرته على الصوم بطريق النية اى بطريق الدلالة  
الى حاجته الدينية ليعض جواد الرخص بالافطار باء الصوم لحاجة الدينادية وهي دفع المشقة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز  
الرخص اداء الصوم لحاجة الدينية وسعى دفع العذاب عن نفسه في الاجل بطريق الاولى لانه اهم قوله ومن هذا كفى اى من عجز  
ما صار الوقت متعينا له كشر رمضان للصوم المشرع فيه الصوم المنذر وفي وقت بعيد اى في وقت معين قبل ان  
يقول بعد على ان الصوم رجب او يوم الخميس احتج به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان صوم يومنا وشهر او سنة  
لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصلوات منزلة العوارض ولهذا يشترط فيها  
التمتع والتبني وبها لم يبق نقلا لان الصوم المشرع في وقت القبل وصليين اى متفانين اى متنافيين بما كانوا

نفل واجمالان النفل لا يستحق العبد التقية تبركه والواجب بالاحتياط كذا ثابت الوجوب بالنفل من جهة قضاء ما في الصوم  
 للشروع في هذا الوقت واحد من هذا الوجه اى من حيث انه لا يتبين صفة النقلية وان بقي محتملا لصفة القصار والكفارة ولا يقال كيف  
 يكون الصوم واحدا فانه يشتمل على اسكات كثيرة لانما قول ذلك بحسب الحقيقة ولكن باعتبار الحكم هو ستة واحد ولهذا الوجه المذهب في جزء  
 يشيع في الكل ولان الجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كسنة واحد حتى صار جميع العبد كسنة واحدة في النفل له قوله تحت خطاب فاطمة  
 ولهذا جاز له نقل الليلة من عضو الى عضو في النفل بخلاف الوضوء فاصبحت بطلان الاسم اى يقع من المنذر وبالنية المطلقة ومع الخطأ  
 في الوصف اى بقية النفل الصوم رمضان وتوقف سطلح الاساك على صوم الوقت وهو المنذر ويحقه جاز به من النفل كصوم النفل  
 وصوم رمضان ولكنه اى لئلا يذوق ما في صوم الوقت او صوم الوقت على طريق الاتساع عن واجب من كفارة او قضاء  
 يقع مما نوى معنى اذا نواه من الليل ما اذا نواه من النهار فانه يقع من صوم الوقت وهو المنذر ولان النية من النهار في حق القضاء  
 والكفارة لقوله لا تسام من محلات الوقت فصارت بقية القضاء وفيه النفل بمنزلة واحدة فيقع من صوم الوقت لان التبيين اى التبيين  
 الناذر الوقت للصوم المنذر وفيه وجه الصوم المشروع وهو النقل للمنذر وجوبه من كونه نكلا لفصل بولانية وولانية لا تعد  
 اى للتجاوز عنه الى غيره فصح التبيين الذى هو تعرف في شروق الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يتبقى النفل مشروعا فيه فان النفل  
 في سائر الايام شرع مقابلة لفتح عليه طريق اكتساب الخيرات قبل المساعات من غير عود اثم عليه في ذلك عليه تقدير للترك فلما نجا  
 يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يتبقى الوقت محتمل منه فلا اى فاصبح التبيين معنى كان الموجب للاستي  
 في هذا اليوم هو النفل قال للعبه وصوم القضاء والكفارة كان محتملا فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تعرف فيما وجبه بالاجاب لا فيما  
 هو من الشرع وهو احتمال الوقت وصوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك مالا كعبه من الشرع الذى ليس بحقه من قبل  
 نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وطلب سجدة السهو يريد به قطع الصلوة لا العمل ما دونه فيه لانه تبديل للشرع فكلما ما ولا يقال التبيين حمله  
 به عليه لكن بما ذكرنا من اياه في ذلك حيث جعل له ولا حجة الا التزام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بغيره  
 لانما قول النية من غير شرط في العبد دون غيره فلا يتعدى الى غيره حقه فان قيل لما لم يتعد الى حقه بقية الوقت مثلا  
 لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التبيين ولا يتاوى بطلان النية ونية النفل كالنفل المضيق لان صحة بهاتين التبيينين  
 ضرورة اتحاد شروق الوقت فلم يوجد فلما صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومما لا يشترط فيه صوم النفل الذى  
 صدر وجب بالانذار وهو واحد فيصرف بطلان النية ونية النفل الى سطلح الظاهر المضيق فان تعيين الوقت للواجب فصل العار من هو  
 التفسير في الاداء الى زمان التبيين فحصل مسا في حق سقوط التبيين للواجب في حال التوسع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر اللفظ هو قوله  
 ومن ثم كسب ان كان يومهم ان الوقت سبب في هذا القسم بمواسم اشارة الى النفع الثاني الذى حصل الوقت ميارا له وسببا لوجوبه لكنه  
 ليس بسبب السبب فيه هو النذر ومن الوقت على عرف فكان اياه في هذا النوع مما يختار تعيين الوقت له لا غير قوله والنوع الثالث  
 اى من النوع المقيد الوقت الموقت بوقت شكل توسعه وتقييده وهو الحج فان في دقة اشكاله من وجهين احدهما بالنية الى سنة واحدة  
 فان كان عبادة يتاوى باركان معلومة فلا يشترط الاداء في جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور  
 سنة واحدة الاحتمال واحدة لثبوت وقت الصوم والثاني هو المذكور في الكتاب بالنسبة الى شيئين العرفان الحج فمن العرو وقته اشهر



وهي من سنة الأولى تبين على وجه الفضل عن الأداة وبأقربا شهر الحج من سنين التي تامة فيفضل الوقت عن الأداة وذلك محتمل فلهذا  
 فكانا مشتبهما كذا ذكره شمس الأئمة وكذا ذكره في الإسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين محل طرفة الأداة حج ومشتبه كماله  
 أنه إذا خرج من هذا الوقت المعلوم لم يطرأ في هذا السنة وقع الشك والاشكال في أدائه فإنه ان عاشر ادى وان مات تحقق العود  
 فبمينا شكلا وكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر باب التبيين وقال تبين الأشهر من للعام الأول  
 الأول كما في وقت الصلوة للصلاة حتى لو أخر عنه يا شم وعنده محمد بن عبد الله وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتبين اشهر العام الأول للأداة  
 ويجوز له التأخير إلى العام الثاني والثالث يشترط ان لا يفوت عن العمر فان قيل لما ثبت ان وقتة متعين عند أبي يوسف رحمه الله  
 لم يمت مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد بن عبد الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف رحمه الله  
 بالتعيين على سبيل الاحتياط حتى لا يردى إلى تفويت العبادة لاس من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية فإنه لو اورد العام الثاني  
 ما زاد أداه فيه بالاتفاق ولو اوردى فيه كان أداء لا قضاء بالاتفاق وانما قال محمد بن عبد الله بالتوسع نظر إلى ظاهر الحال لانه لا يتبين  
 التبيين عنده بدليل انه لو مات قبل هذا الأشهر من العام الثاني كان اشهر العام الأول متعيده للأداة عنده فيثبت ان الاشكال  
 لم يزل باقيا له ثم انه لو أخره ومات قبل ذلك السنة الثانية يا شم بالاتفاق اما عند أبي يوسف رحمه الله فظاهر وأما عند محمد بن عبد الله  
 فلان التأخير كان بشرط عدم الغزوات وقد فوت فيا شم استدلال محمد بن عبد الله بان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد فوت  
 في سنة ست منها فليعلم ان التأخير جائز وبان الحج فرض لكل مكان جميع العمر وقت أدائه الا انه لا يتأدى في كل عام للوقت  
 خاص هو شهر الحج فيكون وقتة فواسن افراد اشهر الحج لا اشهر الحج من هذه العام بينهما وامن سنة تحف الا ديتوهم اواك الوقت  
 بعد ما وانما ثبت العجز بهار من الموت فحجنا احمية عليه لان ما كان ثابتا فظاهر فاداه الى ان ينظر مزيل وفيه شك فلم يمتبر والا  
 كذلك لا يتبين الاتيين فعلا الصوم القضاء فانه موقت بالعمد وقت أدائه الشهر وان الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج وون بان  
 السنة ومع هذا لا يتبين الاتيين المعبد فعلا كذا في هذا الحج ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من سنة الأولى في حق المطالب  
 والوقت في حرم عليه التأخير معك في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في هذا اشهر الحج من عمره لاسن جميع الدهر والاشهر التي  
 من عمره ما كان متصلا بعمره وبله الاشهر المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجب بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجة الباب الاتصال و  
 ذلك شكوك والافضل ان في الحال ثابت فلهذا ترفع بالشك على اعتبار الافصال للتيقن وقت حجة غير الوقت انما هو فيكون التأخير  
 عنه تفويتا كتأخير الصلوة عن اخر وقتها فلذلك تبين العام الأول للأداة وهو معنى قوله تبين عليه الأداة في اشهر الحج من العام  
 الأول على ما لا يخفى من الغزوات تحققة ان وقت الحج يفوت للمال بحجة يوم مرة فلا يرجع عوده الا بالعيش إلى العام القابل  
 وفيه شك لان العيش إلى سنة ليس باجم من الموت فلا يثبت العود بالشك ويرتفع حكم الغزوات بخلاف الواجب المطلق من الوقت حيث  
 يجوز تأخير لان الغزوات فيه بالموت والعمر ثابت للمال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمتصل فاما الثابت بهنا فالغزوات بمقتضى الوقت  
 فلا يرتفع بالمتصل وهو العيش إلى السنة القابلة وبذلك تأخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة ناور لم يعد تفويتا فاما تأخير  
 النبي صلى الله عليه وسلم كان يتركها في وقتها لا يتركها في وقتها غيره على ان التأخير احرار احرار من الغزوات وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حجة  
 فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين احرار الذي هو احرار كان الذين ويعلم انهم المناسك علم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع

الشك في صحة التسليم الوقت وصار كالأوقات الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره كذا في الأسرار فاعلم ان ما ذهب اليه  
 محمد رحمه الله من القول بجهالة التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره في هذا الكتاب ومائة الكتب بشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن  
 بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب طلع واريد ان اؤخره الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة عن بل يصل الى  
 التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يثبت بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا لمصلحة فهو على خلاف مذهبه وان قلنا  
 ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يصل لك التأخير وان كان في علم الله يحيي فذلك التأخير فيقول  
 وما يدريه ماذا في علم الله فما فتوكم في حق الجاهل فلا بد من الاجم بالتحليل والتحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات  
 كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والاثم بنفس التأخير وان لم يمت كما هو مذهب ابى يوسف رحمه الله كذا ذكره بعض المفتين  
 في اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد رحمه الله ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب سوا  
 يصل فيه التأخير الا اذا طلب على طهارة ان اذا اتممت فموت ثم ذكر في اخر كلام محمد رحمه الله واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت  
 فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور اموات لشبه قلبه بان لو اتممت فموت لم يصل له التأخير ولا يمسر تضييقا عليه لقيام الدليل فان كل  
 دليل القلب واجب عند عدم الادلة فلو قلنا قطرة ذلك في حق الماتم لا غير يعني ظهر اثر تعيين الاثر من العام الاول لا وادى في التمسك  
 او ظهر اثر الاختلاف المذكور في حق الاثم لا غير من لواتي بالبحر في العام الثاني او الثالث كان اداء بالاتفاق لا قضاء لان  
 تعيين اتمم الحج من العام الاول ثبت ضرورة التردد عن الفوات وبادراك الاثر من العام الثاني في حق الامر  
 من الفوات فقط عام الاول وتبين الثاني للاداء وكذا الحكم في كل عام فلا يظهر اثر التبين في حق  
 الحج قضاء بالفوات عنه وكذا لا يظهر في حق النقل حتى لو نوى حجة النقل من عليه حجة الاسلام وتصح من النقل عن الغير  
 عندئذ لان هذا الوقت في نفسه قابل للنقل كما هو قابل للفرض ولهذا صح الاداء في حق النقل فيه من حجة الاسلام بالاتفاق الا  
 انما حكمنا بتعيينه للفرض في حق ضرورة التجوز عن الفوات فلا يظهر من التبيين في حق المنع من صحة النقل كاخروقت الصلوة  
 لما تبين للفرض ظهر ذلك في حرمة التأخير لا في المنع من صحة صلوة اخرى وقال الشافعي رحمه الله يلغوية النقل وتبين عن  
 حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النقل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض الطهارة والعباد على تركه  
 بعد التمكن من اداؤه مستحق عليه من السعة والسعة عندى ستحق المحرم في امر الدنيا صياته لماله ففى امر الدين اولى فيجوز نية النقل  
 منه لغوا تحقيقا لمعنى المحرم وبقية اصل نية الحج وبتبادله فرض الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة وانها لا يتاوى الا من  
 اختيار فلو مخرج من النقل وجعل حجة واقعا من الفرض مع ان نية النقل اعراض من الفرض ما بلغ من ترك اصل النية لكان هوذا  
 للفرض من غير اختيار فكان القول باطلا واحترق تمامه في الكشف قوله وجوزة عند الاطلاق الى اخره جواب عما يقال  
 لما لم يظهر التبيين في حق النقل حتى يلزم مشروعا كان مشروعا مستقدا فينبغي ان يشترط التبيين في النية فلا يتاوى الواجب  
 بمطالع النية كالصلوة في اخر الوقت لان التاوى بمطالع النية من ضرورات اتحاد المشروع في الوقت ولم يوجد فقال في كبر  
 جواز الحج الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعيين من المودى لان التبيين ساقط لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه  
 حجة الاسلام انه لا يمكن له المشاق الكثيرة ولا يتكفلف الحج النقل فصار الفرض متينا بدلالة الاحمال فاستغنى عن التبيين مريحا وانظر



مطلق النية اليه فاذا سمي شيئا غرضيا انصرف به ما تعين به الحال لان له لالة لا تقاوم الصريح كقصد المبلد تعين في عقود المعاوضة  
 به لالة الحال وهي تيسير الامانة وتبطل عند التصريح بذكر كقصد بلدا اخر بخلاف يوم الشهر فانه تعين لاسم من المبلد فيصير كقصد  
 فصل في علم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر لو كان داوا وقضاء الاول فيقسم الى داوا ومحض الاول الذي له شبه القضاة ومحض  
 منه ينقسم الى كمال والى قاصر والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاول والاول ينقسم الى القضاء  
 بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول والمثل للمعقول ينقسم الى المثل الكمال كقضاء الفاتية بجاعة والى القاصر كقضاء سائر  
 قصاصات الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر  
 بهذا الاعتبار والى لكل اشارة في ذلك بسطة ما ستعرفه قوله اداء وهو تسليم بين الواجب بسببه الى استحقاق السببية ويحتمل  
 بالواجب والى يتعلق بالتسليم والغنمية بسببه للواجب وفي استحقاقه للواجب اى التسليم اى الاداء تسليم لغرض الواجب الثابت في  
 الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وهذا  
 التعريف يشتمل تسليم الوقت في وقت كالصلوة والصوم وتسليم غير الوقت كالزكاة وصدة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم  
 بين الواجب وهو وكفى في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما  
 به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه مدينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى استحقاقه بيان لما يحصل  
 التسليم بين الواجب لا تمام التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم بين الواجب بل يكون تسليم واجب اطلاق الواجب  
 مختلف باختلاف الاسباب هكذا لو لم يكن المسلم اليه استحقاقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضاء وهو اسقاط الواجب  
 من عنده هو حقه الباطن يتعلق بالاسقاط اى لقضاء واسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل من عنده اى تسليم مثل الواجب  
 من عند المكلف هو حقه اى ذلك المثل من المكلف واحترق بقوله من عنده من مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد  
 فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المائنة ثابتة بين الفاتية وبين ما يصفه اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو من الغير  
 ولهذا ذكره بقوله وهو حقه لان المكتوبهم ان يتوبهم اسقاط الدين بصرف ذهابهم الوديعة اليه يكون قضاء حقه لانه اسقاط بمثل  
 من عنده فدفعه بقوله هو حقه اى المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد المحضرة بهذا حقيقة كل واحد منها في اصطلاح  
 الشرع ويدل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها تنزل في تسليم مقلح الكعبة بين اخذ النبي  
 عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلم الى ابي العباس خيم الله الحجة فلما نزل رده الى عثمان فرفعا ان لا ادوا تسليم من الواجب  
 بقوله عليه السلام ما ادركتم فضلا وما فاكم فاقضوا وقوله عليه السلام للنجاشية اريت لو كان على ابيك دين فقضيت لكان يقبل منك  
 الحديث فعلم انه يستعمل في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما الاستعمال لقضاء في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيت مناسككم  
 او تيمم وقوله عز وجل فاذا قضيت الصلاة اى اديت بدليل ان الجملة لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال ادعوا  
 فلان وفيه اى قضاء لان اداء حقيقة الدين معتد بل لا يكون تقضى باثنا لما لا باعيا بها على ما عرف وكما يقال فوسيت ان ادعوى  
 له الاسر اى قضى لان اداء ظاهر الامر به بمعنى محال فمن باب الجواز فان في القضاء معنى التسليم وله الاداء معنى الاسقاط فيجوز  
 استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اثير في التوقيف قوله واختلف المفسر اى مشايخنا رحمه الله واللام بدل للاضافة في

ان القضاء واجب من قصد به ايجاب التقضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء ليطابق  
الى الامر للمالك السبب في التثبيت بالسبب لافضل الوجوب وان شئت اجمعت السبب كما اجمعت الشيخ فقلت يجب القضاء باجماع الامة  
سواء كان الموجب قضاء غيره وقيل معنى قوله من قصد به ايرادى غير سبب الاداء عرف بالنسبة سبب له ويدل على صحة الوجه الاول  
ما ذكره في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او  
بامر مبتدأ قال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وهكذا ذكر في مائة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب  
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند اتفاق الامة الى زياد الشمس الاثنية وغر الاسلام للصفحة من المصنف  
والية ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وحدها الاسلام الى اليسر واليسر  
اليزان للموجب بالامر الاول بل امر اخر او دليل خروجه من باب عامة اصحاب الشافعي رحمهم الله وعامة المعتزلة والشافعية  
القضاء مثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن له بما به الا بعض جدير بالاتفاق اجماع من قال بانه يجب بامر مبتدأ بان  
الواجب بالامر الاول العباد ولا دخل للامري في معرفتها وانما يعرف بالنسبة فاذا كان الامر مقيد بوقت كان كون المأمور به عبادة  
مستترة به ايضا ضرورة توقفه على الامر اذا العباد مفسدة بانها فعل باق في المراسل وفي التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك  
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر لمن قال المنع من الفعل كذا اليوم لم يجز له لا يتناول في الامر ما عدل يوم الجمعة  
بحكم العينة كما لو كان مقدما للمكان بان قيل لم ضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول له الامر كان الفعل  
بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يتحقق ان يكون الفعل مصلو في وقت من غيره ولا يذات الصلوة مفصولة بوجوب  
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا نمتد من حيث العينة لانه لو كان كذلك لما سمى قضاء ولكننا نقول لما سمي لما فات  
بعض الناس من غير توقف على امر اخر كمن حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب الضمان للماتلة والامر في المراسل في وقتا دية  
العبادات وهياتها فلا يمكن اثبات الماتلة فيها بالامري وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واما من فضيلة الوقت ولو كان  
لم يجز قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت فضيلة بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاته صوم  
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول  
توقف على دليل اخر ضرورة واجت من قال بانه يجب بالامر الاول القياس وهو ان اشرع ورد وجوب القضاء في الصوم والصلوة  
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام  
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به في بيانه ان الاداء  
قد صار مستقما عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يستحق عليه اللابالاداء او بالاسقاط او بالاجز  
ولم يوجد لكل شئ كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فتاويه وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد مضرهما بيقين ولادلالة لانه لم يوجد  
الاخر في الوقت هو بنفسه لا يصلح سقاطا لان ترك الاستئصال تقرر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون سقاطا بل هو بغيره عليه  
من العدة وانما يصلح الخروج سقاطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة وهو  
لوجوده منه حقيقة وحكما فيقدر السقوط بعد العجز فيمضط عنه استلزامك مشرف الوقت الى الماتلة من عمل المقوية والى عدم التواتر



ان يكون العمل المعبر به في عبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه بقدرته عليه فيطالب بالخرج من حدة تصرف المثل الميكانيكي في  
 الخروج العبادي فان قيل لا تسلم ان القدرة على العمل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء  
 عليه لا يصح فيكون الواجب خلافا لموصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة  
 الدورية لا يبقى بعد فوات تلك القدرة لقوات وصفه وهو ليس قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان النفس الوقت ههنا  
 النفس المقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هو النفس فيكون تعظيها للتعالي وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف  
 الماهيات كما يختلف باختلاف الاماكن فكان هذا المكن امر بان يتصدق درهما من ماله باليدمين فشلت يده اليمين يجب ان يتصدق  
 باليسرى لان النفس يحصل فكذا ههنا وانما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب في الاداء قبل  
 لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوط ما هو المقصود الكل وهو اصل العبادة كمن تلف ثوبا وعجز عن تسليم  
 المثل مودة يسقط عنه ذلك المعبر ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النفس مقبولة  
 المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيره واداءها  
 خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالانصاف لاننا سلمنا ذلك لكن الكلام في ان النفس الذميمة شرع عبادة في غير  
 هذا الوقت حقا للعبد بل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب ان لا يشترط قد اقامه في الصوم والصلوة  
 بحسنه معقول فيقاس عليها غيره ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنفس اذ لولا له لما عرف وجوب القضاء في الصوم  
 كيف يستقيم قوله كتم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لاننا نقول قد عرفنا بالنفس لوجوب القضاء ان الواجب لم يكن يسقط بخروج  
 الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالنفس وانما يسمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسمية قضاء  
 حقيقة وهذا المكن خصص شيئا ولكل من وجب القضاء لورود النقص الموجبة ولكنه يضاف الى النفس بالوجوب للاداء وهو ما يميز  
 والنقص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا وشمل المسقوط معنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل الكلمة الى لا المثل  
 حيث لم يجب من نفسه ضمان حيث لم يجب من خلاف نفسه ايضا فيتعدي الى الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة  
 على المثل الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب  
 قضاء ما بالقياس وعند الفروع الاداء لا يجب لعدم وجود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او  
 نذر ان يحيط في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يفت بالقضاء واجب لاجتماع بين الفريقين ولكن على قول الطريق الاداء  
 بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التقويت وعلى القول لاخر بالنذر واعلم ان التقويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة  
 نص مقصود وانما كانه اذا فوات التزم المنذر وثانيا او التزم قضاء المنذر وقصد ان يفتل هذا اذا فوات لا بتقويت بان مرض او عجز  
 في شهر المنذر وصوم ما وانما عليه في اليوم المنذر وفيه الصلوة يجب ان لا يعنى عندهم لعدم النص المقصود وعبر عما او لم  
 فيظهر ثمة الاختلاف وما ذكره شمس الامية رحمه الله ان وجوب القضاء عندهم بدليل اخر وهو تقويت الواجب عن الوقت علمه  
 هو معذرة فيه او غير معذرة يشير الى ان الغزوات بمنزلة التقويت عندهم في وجاب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف في الامر  
 عندهم باننا وانما يظهر في التفرع قوله وفيما اذا نذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول كان معنى

ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصاعده ولم يعتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر  
 في ايجاب الصوم لكونه مضاعفا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه لوجه فلا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف  
 الا بالصوم ولا ايجاب الصوم لانه يزيد على المتردد فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد والبولي سفيان في رواية عنه  
 وحيث لم يبطل وجب القضاء مقصودا اتفاقا بين الصحابة في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فان  
 انما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له كذا  
 الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل اليه الجواب الا بسبب كوجهه تعالى لانه امتنع ايجاب الصوم به ههنا  
 لعار من شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره  
 بهذا الاعتكاف فكان هذا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو مظهر يجوز ان يصلي المنذور بملك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف  
 عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقى مطلق الاعتكاف واجبا في ذاته بذلك السبب صارا ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق  
 عن الوقت فيظهر افرقه في ايجاب الصوم لزال لعار من فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر كمن نذر ان  
 يصلي ركعتين وهو مظهر لا يجب عليه التوضؤ لاداء المنذور فاذا انتفى وضوءه ونزله التوضؤ في نفسه لاداء المنذور بملك  
 السبب لا بسبب اخر وهو معنى قوله ما كشرطه اى شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصل وهو ان يجب مقصودا  
 الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم يفصل بان فاته الصوم والا اعتكاف  
 جميعا يخرج عن العدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما نص عليه في السجدة واحصول لفظة الشهر  
 الاثمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال لعار من وهو شرف الوقت فينبغي ان لا يتبادر الى الوجدان  
 بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصودا لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول متناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف منه يجوز  
 ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاقصالة بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال  
 لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدهما على التبعين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتبادر الى الوجدان بوجوب اخر حتى لو تعلق هذا الاعتكاف في  
 رمضان القابل للجمعة عندنا خلافا لفرجه السد لان الصوم وان كان مشروطا لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودا  
 في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتبادر الى الوجدان بوجوب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضاعفا الى شهر غير رمضان  
 لا يتبادر الى الوجدان لاقصالة رمضان لما قلنا بجلافة ما اذا نذر المتطهر بالصلاة فانقص وضوءه ثم توضا للصلاة اخرى حيث يجوز لاداء  
 المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر اصلا بل هو شرط لمحض فكان التوضؤ للمنذور ولو اوجب اخر سوا ذلك  
 حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فيتبادر الى الوجدان بوجوب طهارة كانت قوله ثم الاداء المحض اى لا ما كان له من كماله لا يردى لان  
 بوصفه اى مع وصفه او بطلبه اى بوصفه على الوجه الذي شرع مثل اداء الصلاة سجدة يعني من اولها الى اخرها لان هذه صلوة  
 تقرر عليها مقاما من الواجبات والسنن فيكون الاداء كاملا اذا ادائها عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا  
 سنن الصلاة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان وانما خرج فاما فيها لالتصان الجماعة فيه مثل الوتر في غير  
 رمضان والوقوف المطلقة على قول من جعل العمل فلا خلاف في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصور كالاصح الزائدة قوله فانما فعل

المراد من اداء المنزلة في الوقت فاذا اقتصر لهدم وصفه المذهب فيه شرعا وهو الجماعة لان صلوة الجماعة تفصل على صلوة  
 المنفرد في عشرين درجة كما نطق به الحديث الا يرى ان المهرجاني وجوبه دون شريعته سابقا عن المنفرد والمهرجاني  
 في الصلوة التي يجهر بالقراءة فيها يسلخ جوب سجدة السجدة فكان سقوط وجوبه لغيره فان قيل ينبغي ان يكون اداء  
 المنفرد كالصلاة الجماعة ولو اجب بالامر بالجماعة لم يجب بالامر بل هي ستة فيكون الاداء بالجماعة اكمل من الاداء بالامر  
 المنفرد ان كمن امر باداءه في وقت اداه يكون اداه كالممنون لانه هو الواجب بالامر ولو ادعى وجوبا جديا يكون اكمل من ان يكون  
 الاداء بالاولى ناقضا فكذا هنا قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت وافدة في الامر المنفرد ثبتت بحكم الواجب  
 فكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة وترك قسم السورة اليها قوله فصل للاصح بعد فراغ الامام وهو الذي يترك اول  
 الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم اجتمع بعد فراغه او احدث خلقة فالعزب للصوت ففاته الباقي او ادعى  
 باعتبار بقائه في الوقت يشبه اعتبارا باعتبار قوت التعميم من الاداء مع الامام بفراغه وقدر مع اجتماعهما في فعل واحد مع تخافها  
 لا يمكن ان يثبت في انما يسلخ على ادائه فيجب القضاء ولم يسلخ بالاعتبار اصل الفعل هو الذي وباعتبار الوصف فافترق الوصف تبع ظاهره  
 على الاداء فكذا اذا احدثت المخرج اذ اتمعت الامام فتوضاؤه قد فرغ الامام فاذ في حال ادائها فافترقت صلوة الرجل  
 لان الثاني في حكم خلعت الامام على لا يفرق القراءة وسجدة السجدة فيتحقق الشك بينهما تحريمه واداءه فكانت مما اذا اتها اليه في هذه الحالة  
 كما اذا استبان حال الاداء قبل الحديث بطلان ما اذا اتمعت بعض الصلوة فحذفت قضاء ما سبقه حيث فاقصد صلواته لان المسبق  
 في حكم المنفرد في سجدة السجدة والقراءة فلا يتحقق الشك التي هي شرط الجماعة في الاداء فلا يعقد ولا اعتبار في القضاء  
 بطلان لا يغير من الاصح بعد فراغ الامام بالخبر مع بقاء الوقت حتى لو افتقر ما فرسافر في الوقت فيسبقه الحدث اذ نام حتى  
 فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة اذ غل صوته للصوت والوقت باق لا يغير فرضه الى الاربع من ذلك خلا فالمراد من قوله  
 لان الاصح مع كونه مقبلا على شيئا فانه مع الامام لان اشدرع جودا واداه بعد فراغ الامام واذا فاته الاداء  
 بعذر وجعل احادوه في هذه الحالة كالاداء مع الامام واداه هو تفسير القضاء فان سناه ان يودي شيئا مثل ما ذكره  
 عليه قبل ذلك ضد الاصح بطلان الفاتحة فيحذف بعد الوقت فلا يوثق في فعله نية الاقامة بطلان ما اذا وجد من غير  
 منه قبل فعل الامام حيث يصير فرضه اليها لان شبه القضاء في فعله انا ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الاداء اذا  
 فرغ صلواته بصلوة بحيث لا يفرق فيها التغير بوجه فكذا ما جنى عليها وهو اداء الاصح لان التبع لا يفرق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ  
 فصلواته قابلة للتغير لبقاء الوقت فكذا اصله التبع فاذا دبر غير في هذه الحالة لا يفرق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ  
 بالغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام عن صلوة لانه سافر وهو في شيئا عليه في الحال ليس في فعله شبه القضاء حيث لم يقدم  
 الاداء مع الامام فيما سبق به في وقت المنية مع كماله لو كان معذرا وتحريمه واداءه تسمية الشرع فعليه قضاء لقوله عليه السلام فانك  
 فاقضوا ليس على سبيل التولية بل على سبيل الجائز ما فيه من اسقاط الواجب وباعتبار مال الامام واليه يشير قوله وما فانك فاقضوا  
 انما يحل له مودعا بغير مال منه في يديه اذ كرسه مع الجارسي وما فانك فاقضوا قوله والقضاء نومان اي القضاء على العزم ما  
 قبال القضاء الذي في حاله من الاداء فتم اجزاء القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا او غير معقول نومان من غير فيه جميعه

لن



لان مقتضى الدلالة فيه متى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او عينه معقول ثم يشبه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه للغير  
 بالتقريب الاول كما ان اللفظ يثبت على اسم وفضل وحرف بالنظر الى معنى ثم يقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى اخر ولا يفي ذلك بالتقريب  
 الاول فكذا انما بمثل معقول اى مدرك بالعقل مماثلة للمعنى كما ذكرنا من تضاد الصلوة بالصلاة والصوم بالصوم فيدخل فيه المثل الكمال  
 كقضاء الفارسية بالجماعة والمثل الناقص كادائها بافراد وبمثل غير معقول اى غير مدرك بالعقل مماثلة للمعنى لانه لا يمكن ان يتقيد بغيره  
 لعدم مماثلته لانه لا يتقيد به من حج الشريعة وانها لا يتينا قص كالفدية في باب الصوم فانها شريعت خلقا من الصوم عند "خير المستدام"  
 من الصوم كخير اشياء فان من بجاؤه الفدية والغذاء البديل الذي يختص به من كرهه وتوجه عليه واما هاجج الغير باله فانه جازم ولكن  
 في اعم الغرض بشرط ما يعجز الدائم حتى جازع لم يت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح عن المرض فعليه  
 جود الاسلام والمودة التطوع لانا عرفنا جوازها بحديث المختصة وقد ورد في غير الشبهة وانها دالمة لازمة ولانه فرض الله في شريعتهم  
 الغير مستغرق بغيره المبريق به الياس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بشرط ما يعجز حتى ان يحج البدن اذ حج باله رجلا على سبيل  
 التطوع عنه يجوز لان بني التطوع على التسوية ثبنا بالنص وهو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام  
 مسكين وذلك لان الصوم فرض على الجميع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فلو اجريت هذه الآية على ظاهرها كانت الفدية  
 وجوبه على الجميع والصوم وجبا على العاجز وهو قلب لمعقول او كان الصوم قننا على العاجز عن الفدية وغيره على القادر عليها وهو لا يتقيد  
 بالكلية فخرنا ان كلمة لا مضرة كفا في قوله تعالى فمبين الله لكم ان تضلوا والحق في الارض رو اى ان تضلوا اى لا تضلوا فكم ومثله  
 كثير ونرا على قول من لم يجعل الآية منسوبة فاما على قول من جعلها منسوبة فلا تسكدها لوجوب الفدية وانما ثبت وجوبها في حق اشع  
 الفان في جماع اصحابنا محمد بنهم وفي الاجماع حديث شعبة بن جابر في اسمايت ميس كانت من لها حرات ويقال لها ذات الحجرتين ابهرتها الى الجنة  
 مع زوجها جعفر بن لعل طالب ويحضرها الى المدينة وهي حرة نزلت فيها ان المسلمين والسلماء اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعات  
 يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اى ذاك الحجرتين كبير لا تسك على الرحلة فخرتني ان حج من فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان على ابيك  
 دين فخشنة مكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله حق روى ان حج بفتح الهزة وقسم الحاء اى احرم منه بنفسى او دى الا فصل عنه  
 وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة في حديث على ان الاتفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التسك به في هذه المسئلة الا  
 ان ثبت ان اباها كان امره بذلك وانفق عليها وفي بعض الروايات ان حج بضم الهزة وكسر الحاء اى امر ان احد ابان حج عنه وعلى هذا  
 الوجه صح التسك به ويجوز ان يكون معنى قولها ان حج بفتح الهزة ان امر رجلا بان حج عنه لان فعل المأمور به يجوز ان يثبت الى الامر جازا  
 كما يقال بنى الامير الذار وحرط الدنيا والدراهم اى امر بالبنا والضرط فلا بد ان يدل بفتح التسك بالرواية الاولى ايضا ومعنى قوله فدين  
 الحق ان الله تعالى احق بالقبول لانه الكرام الاكرمين فاولى بكرمه واجدر برافته ان يقبل منه حاله العجز فضل العجز والاتفاق الذي لا يقيد  
 به عليه وقيل مناه فدين الله الله بالقضاء لان حجة اقوى من حقوق لهما واوليه فاذكر في المصالح في حديث آخر فاقص من الله فهو الحق  
 بالقضاء قوله ولا تفعل المماثلة بين الصوم والفدية اذ ليس بينهما مشابهة حرة ولا معنى اما صورة فظاهر وانما معنى فلكان معنى الصيام  
 التماثل لنفسه بالكف عن اقتضاء الشبهتين ومعنى الفدية تقيص المال وجب حجة الغير فلم يكن الفدية مثالا قياسا وكذا لا مماثلة  
 بين افعال الحج والعمرة وبين الاتفاق الذي هو صبر مال غير مال العين فخرنا ان المماثلة ثابت بانفس غير معقول

الشيء وعلم ان المتأخرين من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال غائبهم للامم ثواب النفقة وليقط الواجب عن الامر فاما ما وقع من الامم  
 في رد واجه من محمد رحمه الله ان ايج عبارة بدنية ولا تجري النيابة في البدنيات ولكن ثواب الاتفاق لانه فعله فيشأن عليه وانما يقط  
 ايج عن الامر باقائه الاتفاق الذي هو سبب ايج مقام لمسبب وهو ايج اوباقائه الاتفاق ايج مقام الاتفاق وايج عند العجز عن ادا ايج دليل  
 عليه انه يشترط اية النج لصحة الافعال حتى لو ادر نيا لا يجوز لو كان افضل ينتقل الى الامر بشرط اية التمسك اية التمسك ثواب لصحة الامر  
 في الزكاة وانما لا يقط الفرض عن المأمور بهذه الافعال لان الفرض لا يتأدى الى اية الفرض او بطلت اية ولم يوجد  
 وانما وجد اية من الامر وقال بعضهم ايج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب له ان لو اهر الاخبار  
 في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال لسا لمة حجي عن ابيك واعترى وقال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ايج ايج ايج  
 ان ايج عنه فقال نعم وحديث ايج في هذا الباب مشهور فدل ان ايج يقع عن مجروح عنه وهذا اية في ايج عنه ولو نوى ايج  
 في غير ما يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا لاتفاق بدليل انه لو ايج من غير ان يفيق عن ايج يقط عنه الفرض ولو ايفق في الطريق  
 ولو ايج لا يقط فثبت ان النيابة في الفعل تقيس بهذا ان قوله ولا مماثلة بين ايج والنفقة انما يصح على المذهب الاول دون الثاني  
 لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان المماثلة بين العقد والفعل غير معقول مع لو انها معقولة  
 ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلاً لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم يحصل المشقة واقاب بنفس في الفعل الثاني لم يحصلها في الفعل  
 الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلاً لفعل نفسه الا يرد على انه لا يدخل للقياس فيه حتى لم يكن ان يقضي الامن صلوة  
 اية ولا يصيامه بامر وبغير امره ولو كانت اية معقولة ليتها بما اذا ثبتت بالقياس كما في المنذورات قوله لكنه يتحمل الى  
 اخره جواب ما يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند اليأس غير معقول المعنى فكيف اوجبت الفدية في صلوة بلا نفس لوجوبها قياساً على الصلوة  
 من غير معنى يقبل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اي لا يقتل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهر افلا يمكن ايج في غير الصوم به في هذا الحكم ولكنه  
 اى لكن اية على تأويل الفداء ولكن ايج اية ولكن المعنى الموجب للفدية يتحمل ان يكون معلوه بمعنى معقول في نفس الامر وان كان  
 لا تقع عليه فتصور عقلاً عن ركة و صلوة الظلم الصوم من حيث ان كل واحد منها عبادة بدنية محضة لا تتعلق لوجوبها ولا لادائها بما لا يمكن بل  
 منه اى من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بعصمها والصوم عبادة لربها لكونها طاعة لله تعالى باجتناب ما حرمه الله تعالى  
 الصوم بالفدية عند العجز فالصلوة بهذا التدارك اى قال شيخنا في شرح التفسير واذا اقام شرعاً بفدية مقام الصوم ثبتت اية  
 شرعاً بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيكون اية مثلاً للصلوة لان مثل اية مثلاً كما هو مثله ويقتل  
 ان لا يكون معلولاً لى يكون امر اية محضاً فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضته الاحتمال الثاني اياه لكن امرنا بالفدية بناء على الوجه  
 الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق التمسك فليكن كان في الحكم في صلوة مشروعة صاعداً وسودى والا فليس بى بأس لانه حينئذ يكون براء  
 مستتباً يصح ما لا يسيان ويرجى ما يقتول من الله اى يجوز في صلوة من الله تعالى فضلاً فان يقول في جميع اصور مرجو غير مقطوع به  
 وقصاره من القول يجوز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امر حتى يمنع الظهور مواضعه اى لا يجوز صلوة وقال محمد رحمه الله  
 في الزيادة في هذا الحكم بمنزلة ان الله تعالى كما قال كذلك في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير  
 قضاء ولا ايج الفدية فثبت بان ايج الفدية في صلوة بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتاً بالقياس لما احتاج الى ايج الاستدلال

كافي سائر الاحكام ان ثبت بالقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او اتم منه يترى ان ثبت الحكم فيها لانه وان كان غير معقول للمنى  
 كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص الواردة في الحكم وان كان غير معقول للمنى متى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في  
 الدلالة من كون المعنى الموثق في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كما لا يذاع في التاثير او غير معقول كما اجتزأ به على بصيرة في بيان  
 الكفاية المبينة المفردة وههنا المعنى الذي هو الموثق في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات  
 وعليه صلوات يعلم عنه كل صلوة نصف صلح من خطبة او صلح من غيره او كان محمد بن سنان رجحا الله يقول او لا يعلم عنه اكل يوم نصف  
 صلح على قياس الصوم فلم يخرج فقال كل صلوة فرض صلوة بمنزلة صوم يوم وهو صحيح كذا في البسيط وغيره وهذا اذا اوجى بالفدية عن الصلوة فان  
 لم يوص بها وتبرع بها الا لا يقبل لا يسقط الصلوة من البيت لان الاختيار بعدم الصلوة لانه اذ في رتبة من الايصار فيحكم فيه بعدم  
 الجواز اظهار الانحازة رتبة كما حظ درجة التبرع عن الايصار في الصوم وقيل تسقط ان شاء الله تعالى كافي الايصار لان دليل الجواز  
 ههنا الرجاء الى رحمة الله وحال كرمه فذلك يشل الايصار والتبرع جميعا يوصف ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت  
 وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر وتم ترك المال واستقرض ورثتها فقير منطة ودفعوا مسكينا ثم سببها المسكين بعض ورثتها ثم تصدق بها  
 على المسكين فلم ينزل به بل كذا حتى يتم كل صلوة نصف صلح اجزأ ذلك عنها فليس بهذا ان التبرع في هذا لا ايصار الى قوله ولا تجوز  
 التصديق جواب من سوال اخره وعليه وان اتخذه عرفت قربة بالنص ولا شغل به عقلا ولا نصا بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان  
 يسقط الفوات كصلوة العيد ورعى الجار وقد اتم التصديق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشر والصادر  
 من تضحية لاضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلك الشاة الميمنة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه عينا ولم يرض  
 حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه تصديق بالقيمة كذا في الايصار والبسيط مقام التضحية وذلك غير جائز بدون نص فقال نحن لا نوجب تصديق  
 بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام تصديق مقام التضحية بل لا محال كون التصديق صلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كافي سائر العبادات  
 المالية وفي الشرط لوجوبها الفكاك في الزكاة وصدقة الفطر وذلك لان معنى العبادة وهو نية هو نفس النية لا المحبوب عنه يده يحصل به الا ان المشايخ  
 نقل الخبر من تملك العين او بقبضته الى الاراقة في ايام النحر فليست بالطعام فان الناس اضيفوا لله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلاة  
 كمن اول تناول من طعام الضيافة ومن عادة الكرم ان يعين باطيب ما عنده وما لا يصدق تصير من الاوساخ لانه الاثام بمنزلة  
 الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ويزيدهم على الهدى ولا يجرى عليهم السلام وعلى من يتحقق به نسب الكرم متهم وعلى المعنى  
 عدم حاجته فلا يلحق بالكريم المطلق المعنى على حقيقة ان اضيف عبادة بالطعام بحيث نقل التربة من عين الشاة الى الاراقة فيقول الخبث الى الداء  
 فيبقى النور طيبة فيستحق معنى الضيافة في هذه الايام باستوار النفي والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراسخ ويحتمل ان يكون معنى  
 التضحية اصلا دون تصديق فلم يثبت هذا الموهوم وهو تصديق في سائر منصوص لم يتقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن به فنوات وقته  
 وجب العمل بالموهوم وهو تصديق احتياطا لا محال اصله مع قيام احتمال ان لا يكون مقبولا باعتبار خلافه كما قلنا بوجوب الفدية  
 في الصلوة احتياطا ولهذا ابي ولان ايجاب تصديق لا محال بالاصالة لا بطريق اختلاف لم يعد الحكم وهو الوجوب من التصديق على  
 النقص بعد الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام اختلف قبل ان يتصدق بشئ لم يجز له قضاء رافعة من الاضحية في العام الماضي مع قدرته  
 على العمل الكامل من عنده قربة لشريعته التضحية بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق اختلافه عن التضحية لا ينقل الحكم



الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الغاية من كل وجه عند حصول القدرة عليها كن وجب عليه القدرة اذا قدر على الصوم لتسقط عنه القدرة  
وينقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الغاية من كل وجه وكن وجب عليه قيمة المغضوب المشي بالقطع المشي عن الاسواق ثم قدر على  
المشي قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم من القيمة الى المشي ولما لم ينتقل عرفنا ان المغضوب فيه جهته لا صلاته دون خلافة قوله ولهذا قال ابو يوسف  
رحمه الله في اخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيديات في تكبيرات العيديات ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع فيكون  
التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فخرج الامام كيلا يفوت اهمل فان خاف ان يرفع الامام راسه  
لو اشتغل بالتكبير فانه يكبر للامام فتشاح وهو فرض ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع تكبيرات العيديات من غير ان يرفع يديه لان الرفع  
ووضع الكف على الركبة سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابني يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في الركوع لانها فاقات  
عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على المشي من عنده قربته في الركوع فلا يصح ادائها بغيره كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الغائبة  
او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وحشي انه لو قمت قائما يفوت الركوع فركع  
فانه لا يقين في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا ياتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة  
وحكما لما حقيقة فلا استواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام بقعوده لا باستواء النصف الاعلى لوجوده فيها ولا يمكن من نقصان فيه  
بالانحناء وغيره من تحقق شبهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكمه فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه  
ليس يدرك تلك الركعة فبقائه بهذه الشبهة لم يتحقق الفوات لبقائه محل الاداء من وجه وقد شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير  
الركوع حتى ان من سبى حنة وهو امام او مسبوق يسجد للسبوة وان سبى عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنسها فيما له شبهة  
بالقيام احتال ان يكون سائر ما خلفها بها لا اتحاد الجنس واحتل المغارقة وهذا حكم قديم ثبت بالشبهة لان التكبيرات جهادة فكان الاحتياط في  
خلفها ببقائه جهدة الاداء ببقائه محل من وجه لا باعتبار جهته انقضاء بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيها  
خبرة القيام بوجه وبخلاف الامام عن انسي التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تعلق بشبهة وهذا هو حقيقة الاداء  
فيمثل شبهة فكان ما ذكرنا نظير الغاية الذي لا مثل له عند من وجب عليه عند ابني يوسف رحمه الله فيسقط التكبيرات التشويق وعندنا  
نظير القضاء الذي لا شبهة الاداء على عكس فعل الاصح قوله وهذه الاقسام اى الاقسام بسبعة المذكورة يتحقق في حقوق البهائم كما يتحقق  
في حقوق الهند فتسليم بعد المغضوب يعني على الوصف الذي ورد عليه لغضب ادراكه لانه ادعى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة  
باجتماع في حقوق الله تعالى ورواه مشغولا بالدين بان استهلاك المغضوب في يده مال الانسان فتعلقوا الصلوة برقمته او باجنيته بان جنى  
في يده جناتية يستحق بها رقبة او طرفه اذ اصر لانه ادعى لاهل الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلو جرد اصل الاداء قلنا  
اذ ملك في يده المالك قبل الدفع الى ولي الجناتية او البيع في الدين على الغاصب والمقصود فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك اسبب ابيع في ذلك الدين  
يرجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله واذا اظهر عبد الغير اى عبد له يمينه ثم اشتراه كان تيممه اذ اريشه القضاء كفضل  
الاحق بالكونه اذ اظلمه سلم اليها حين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا مهر المشي  
تثبت ان الواجب عليه تسليم اسي من العقوبة عند القدرة وقد فضل واما شبهة باقتضائه لطلب بدل المالك بمنزلة تبدل العين شرعا بل بدل  
ان ابا طلحة رضي الله عنه فصدق بحد يمينه على اسي ثم ماتت فور ثباتها فسال من ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقك ورد عليك صدقتك وان عايشة رضي الله عنها ماتت ودخل رسول الله عليه السلام والبرقة فموتوا فموتت اليه  
 جزوا واداما من ادم لم يمت فقال عليه السلام الم ابرمت فيها ثم قال جالي ولكن ذلك لم يصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال  
 عليه السلام هو عليها صدقة ولنا بدية فجعل اختلاف بسبب بمنزلة اختلاف بعين ولا يقال يصح هذا والصدقة لا تاكل مني ما شئت ومواسمهم  
 لا تاكل انما كانت مولاة عائشة كومي من بني تيم لاسن بنى ما شئت كيف وكان ذلك تصدق تطوعا بدليل كونه لما وحرمة مختصة بالنبي  
 عليه السلام ولان قبل الوصف تيمم بعين حسا وشرعا كالحجر اذا تملك تغير حكمها بطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى  
 عدم حكمها الشرعي من الحرارة الى البياض وقد تغير قبل الملك حل تصدق للبائع الى الحرمة وحرمة المشتري الى الحل ايضا فيوزان بحل  
 بعين باعتبار بمنزلة شيء اخر واذا ثبت بذا كان تسليم من الزوج اذ ازال من عنده مكان ما شئت عليه فكان شيئا بالانقضاء من هذا  
 الوجه فلا اعتبار معنى الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يبيعه اياها ويغير المارة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولا اعتبار بجهة انقضاء  
 قلنا لا يثبت الملك للمرأة قبل التسليم انقضاء فلا ينفذ اعتبارا بجهة انقضاء وتصرفاتها بينة وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته فيه من الكتابة وبيع  
 وهدية وغيره لانه مملوك قبل تسليم انقضاء فكانت هذه تصرفات معناه فيه محلها فتنفذ قوله وضمان انصب قضاء بمثل معقول اما كونه  
 قضاء فلا انقطاع الوجوب وهو راجع ليس بمثل من عنده اما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب ان يكون كاملا وهو مثل صورة ومعنى  
 كما في التليات او قاصدا وهو المثل معنى كاليقمة زدوات القيمة والمماثلة بين الفاتحة وبين كل واحد منها مدركة بالمقل الا ان الاول  
 وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل لان القضاء واجب بطريق ايجز فان انصب فوت على المنصوب منه بصورة والمعنى فاجز  
 القامه ان يتدارك اذ ازال من عنده هو مثل ما فوت عليه ردة ومعنى كالحظية المحظية حتى يقوم مقام المنصوب من كل وجه فكان ساقيا  
 على المثل معنى حتى لو ادعى القيمة في غصب المثل مع القدرة على التمسك بالمال بان يوجد في الاسواق لا يجر المالك على القبول رعاية  
 كقوة في الصورة عند الاسكان كما لو ادعى المثل المثل الكامل مع القدرة على رد بعين فاذا عجز عن المثل الكامل فيستخير المالك على قبول  
 القاصر بضرورة حوله وضمان النفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول على مقابلة القيمة في الصوم لان المماثلة  
 لا تقتل بين الغايت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادى مال بمثل والمال ملوك بمثل فلا يتماثلان ولان المال حل  
 مثل المال اخري لغير صورة تيسا ويهانه قدر المماثلة لا غير وهذا التفسير بالمكان طريق المماثلة بينها منه اولان المثل يعني  
 مباركة من قيمة الشيء اى قدر المماثلة بالدرهم او الدينار واذ لم يكن الشيء بالمال لم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذ تزوج امرأة على عبد  
 غير مملوك صحته قيمته عند اخلاق المشافعي رحمة الله ووجب الوصف فان انا ما با بعين اجبرت على القبول لانه ادعى عين الوجوب  
 وان انا ما بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كالتسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العيب بينها  
 لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يكتفى تسليمه قبل التعيين الا بالتقويم فصار قيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار  
 مثل تسليم العبد الذي يكلم به فكان تسليمه من هذا الوجه اذ لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل  
 لا قبله مضاررت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء باعتبار العبد اصل القيمة  
 لانه وجب بالعقد احد الشقين فخير الزوج وتغير المارة على قبول القيمة كالحجر على قبول المسمى وهو العبد الوصف بخلاف العبد  
 العين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا وده صفا فكانت قيمة قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة

5. Living



مقتضاها لم يمتدح بقية الفوات عليه فلم ان القدرة بمقتضاها ولا يلزم عليه ما اذا فاته صلوات في حقها فقتضاها في الركن قاعد  
 او موقعا او مضطجها حيث يخرج به عن العدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العدة لان القيام والركوع والسجود كانت  
 واجبة ولم يأت بها لانا نقول انه قضاء كما وجب عليه الاداء لان شرط في الاداء اصل القدرة التي يكمنه من الاداء فاما اذا قاعد  
 للقدرة كيفية فظهر بهذا ان استطاعة على القيام ما كانت شرط في الاداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لان يكون القدرة  
 على القيام مشروطة في الصلوة الا يبرى ان لو كان ههنا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فلم ان الشرط هو مطلق القدرة  
 لا القدرة الكيفية كما في بعض الشرع وليس بتفصيل بالحاصل ان بقاء الوجوب يستفي عن القدرة وان كانت الكيفية ابتداء بدون القدرة  
 كما يظهر من هذه اذا مات قبل ان يقدر زمانا ثم لما بينه من الفوات بتأخيرها وان لم يكن القدرة موجودة أصلا لم يأنم فاذا  
 قدر على الحج مثلا بملك الزد والرا حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم يخرج ولم يقبض ربه ليو اخذ به يوم القيمة وان لم يكن  
 قدرة عليه أصلا لم يواخذ به وهذا اذا لم يكن الفعل حاله لبقاء مطلوبه فاذ كان مطلوبا فلما بد من القدرة لان طلب الفعل بدون  
 القدرة لا يجوز الا يبرى ان المنظر اليه في اشتراط القدرة حاله لفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت  
 عليه في حاله الصلوة قاعا ليقضها في حالة المرض مضطجها ويخرج به عن العدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجها ليقضها في حاله  
 الصلوة قاعا لا مضطجها فلو لم يشترط القدرة حاله لبقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك لكان الجواب على العكس يؤيده ما ذكر  
 في الاسرار في سلكه انظر الى ان الأصل ان القدرة المشروطة لا تبدأ وجود الاداء ليشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان  
 الشرط ان لم يكف ادله ما ليس في القدرة واسقط ما خرج كثير من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة  
 المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى اننا نشترط القدرة على ان تقوم على ما حين المباعدة في قيام القدرة على الاداء الصلوة  
 قائما حين الاداء لا حين الوجوب وبعض الخلق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان  
 الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه اشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة ان كان مطلوبا بغيره فيشترط فيه نفس التوهم لا غير  
 ما شبهة فكذا القضاء اذا كان لفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن لفعل منه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا فحق لنشر  
 الاجابة انما يتقضى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصلوات المتعددة بناء على توهم الاستدلال يظهر اثره في المواخذة  
 كما ان وجوب الاداء ثبت في الجرح لا غير من الوقت بناء على توهم ليطهر اثره في القضاء الا يبرى ان الاداء انما يفوت مضموها  
 اذا كان قادرا على الشئ حتى لو خرج من الشئ سقط فضل الوقت فلو لم يكن القدرة مشروطا في القضاء لما سقط بالعمز الا ان  
 ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب لفعل والاظهر اثره في المواخذة  
 في البداية الاخيرة قوله والشرط كونه اسمى كون القدرة على تاويل المذكور او كون ما يتمكن به من الاداء متوهم التوهم ولان  
 حقيقة القدرة التي هي التكليف عليها لا يثبت الفعل لما عرف في سلكه لا استطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل  
 فلو ان القدرة الى فعل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وممتد الاسباب التي تحدث القدرت حقيقة بها عند ارادة الفعل عبادة  
 فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقة لها وهذا اي ولان الشرط هو التوهم فلما اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون  
 اظهر ان الحائض في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عند استئذانها وقال في رجمته البه لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

حقيقة لغوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شمله ولا وجه لا اعتبار احتمال حدوث القدرة باشتراك الوقت  
لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شبهة للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحته و احتمال  
القدرة على الصوم للشيخ الغافى و احتمال القدرة على القيام والركوع للمريض الممن بزوال المرض والزمانه و احتمال الابصار للملكى  
بزوال العمى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شبهة للتكليف وهذا اولى ذوجه الاستحسان ان سبب الوجوب  
وهو جزم من الوقت قد وجب في حق الابل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمنقصر الى شئ اخر و شرط وجوب الاداء هو توهم القدرة  
بوجودها و اجاز ان يظهر في ذلك الجزاء استدراكه بوقت شمس نسيح الا اذا فثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله ففسد  
الاصل اى الاداء بشرطه و اعيا بهذا الاحتمال ثم بالجزء المحال يتقلل الحكم الى خلفه وهو القضاء فان قيل سلمنا ان توهم  
القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الالة وجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كان لفظه فان توهم  
حدوث الالة الطير ان للانسان ثبات وكذا توهم حدوث سلامة الالة الابصار والمشى المامى والمقدور مع ذلك لا يصلح التكليف بالطير  
والابصار والمشى والتوهم الذي ذكرتم من هذا القليل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليد للبطش والرجل للشى فلا يصلح بناء التكليف  
عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصلح شبهة للكلف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف  
لصحة كماله بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصلح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم  
فتوهم الماء وان كان بعيدا كان لصحة لفظه اثره في حق ويشترط حينئذ سلامة الالة بخلاف لانه هو المقصود لا سلامة الالة الاصل  
وفي سلمنا المقصود من هذا التكليف ايجاب النكاح لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الالات في حقه وهو القضاء لا سلامة الالات  
وهو الاداء بل يكفى فيه توهم الحدوث في طريق الخلاف لبعض مشائخنا انه باذراك الجزاء الاخير لم يمتد الصلوة لان بذلك الجزاء يمكن  
من اداء الصلوة بان ياتى بالتحريم ويشترط فيها ثم يتبعها بعد طروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد طروج الوقت كان  
ذلك اداء لا قضاء بذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العدة بالقضاء وهذا في الظاهر والعصر والمغرب والشايعا هو فافهم  
الغير فلا يجب عليه اداء العجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع في العجر فاذا لم يشروع في العجر او شرع ثم افسد  
عليه قضاء ذلك بقدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه المماق بمبانه لذلك القدر من القضاء قوله كما كان سليمان عليه السلام  
روى ان سليمان لما عرض عليه الجن الصافات اجماعا و فاته صلوة العصر وورده كان في ذلك الوقت باشتغالها بها و اهلك  
ملك الجنيل بالقر و ضرب الامتاق كما قال الله تعالى فطفق مسى بالسوق والامتناق تشوا بما بها حيث شغلته عن ذكر ربها و هو الله فها  
للعنض لمنها عن خطونها ما تراه الشهابان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت صلوات او الورود بتسخير الرشح به لا من الجنيل  
فجرى بامر رعا حيث اصاب اليه الشهير في كتاب عصمة الانبياء و كتاب خصص الانبياء من قصص الانبياء عليه السلام كما في  
الحلف على من السماء فان من خلف ليس السماء او ليحولن هذا الحجر و بها انعقدت يمينه عند التوهم البرهان السماء عين مسودة  
قال الله تعالى اخبرنا عن الجن و انما لنا السماء و الملكة يصعدون اليها ولو اقدر الله تعالى على صعودها يصعد بالكنيسة و محمد  
عليه السلام فينقذ بها يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم بحيث في الحال بعجزه عن ايجاد شرط البرهان و ذلك كان  
لمنت ولا يقال احادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا ممكن وقد فعل سليمان عليه السلام فكان ينبغي ان ينقذ لهموس

بهذا الطريق ايضا حتى نرته الكفارة بها لاننا نقول بنك اخير من فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق سجيل فيه فان الله تعالى وان  
اعاد لزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يفعل فلهذا لم ينقد الغوس كذا ذكر في المبسوط وهو نظير من عسى  
عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء بخلافه وهو القضاء نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من عسى  
عليه اى دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ التوهم دون الدخول لان معناه الايمان بوقت الدخول من غير استئذان  
وايتان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستئذان ربايتها لذلك فاما اذا دخل عليه  
بغته فالظاهر انه لا يمكن التنبه لذلك فهو وقت الصلوة على المسافر مع الاستغناء بتب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن وكفه  
تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تيسره الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله فاعلموا التوهم  
حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض الشيوخ ولهذا يجب عليه الطلب ان يقر به ما ثم يقتل بالجزء الظاهر الى خلفه  
وهو التراب قوله ومن الاداء لا يجب الا بقدره مبسرة لاداء واذا ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله  
تعالى نقض على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبني التكليف فيها على قدره كما لا بد من القدرة وليس قدرة  
مبسرة يحصل اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وبى زائدة على الاولى اى الممكنة بدرجة لان الاسكان ثبت بها ثم اليسر  
وبالاولى لا ثبت الا الاسكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية ودون البدنية لان ادائها اشق على العجز  
من البدنيات اذ المال شقيق الزوج محبوب النفس في حق العائته والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه شاقا الى اليسر  
رحم الله وفرق ما بينهما اى بين القديتين في الحكم ان الاولى وبى الممكنة شرطت للممكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها  
فلما تغير بها صفة الواجب بل ثبت اصل الوجوب فكانت شرطا مضافا لم يشترط دوامها ببقاء الواجب كالطهارة شرط بوجاز الصلوة ولم  
يشترط دوامها ببقاء الوجوب وكذا الشهادة في النكاح والثانية وبى المبسرة شرطت لتيسر فكانت مغيرة صفة الواجب من الجواز الاسكان  
الى صفة السهولة وليس شرط بقاء بقاء الواجب لانه لا يشترط فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب قبل  
من اليسر الى العسر بزيادة والى العسر بزيادة الصفة بل الواجب لانه لم يشترط الا بتلك الصفة فلم يكن بقاء الواجب من بقائها وليس  
التغير ان يمتنع كان واجبا لصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير واشترطت هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة  
ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة ودون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر لواسطها فكانت مغيرة  
قوله ولهذا اى ولا شرط بقاء هذه القدرة ببقاء الواجب الذى يتعلق اليسر بها قلنا بان التغير لا شأن ليهبط الواجب وهو الزكوة  
بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا ضلحتم الزرع آتة الى حصاده لان كل واحد منها متعلق بقدرة مبسرة وقيل ان  
رحمة الله اذا تمكن من الاداء لم يؤد منهم لان الوجوب تقر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء لعدم  
ما يؤدى ومن تقر عليه الوجوب لم يجز له العجز عن الاداء حتى عليه كافي ديون العباد ومعدته بالقطر ولان الواجب جزء من النصاب  
فما لم يمتنع ذهب المال بعد تمكنه من دفعه للمقر من محله فيضمن كمن لم يحصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة  
اليسر لانه علقها بقدرة مبسرة والحق المستحق متى وجب لصحة لا يمتنع الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالمالك اذا ثبت  
ببعضه في كماله ان ثبت بغيره كذا وكذا كذا في الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب ببعضه فاما المال حقيقة



او تقديره فلو بقي بعد ذلك ذلك المال الذي هو نادر لا تقبل غرامته ياتي على اصله فلا يمكن الباقي ما كان واجبا ابتداءً بل يكون شيئاً آخر فلا يجب الالباب الجديد ولا يلزم عليه بقا الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرامته محضه لانه لما تقدير على عمل مشغول بحق الغير عند الممتلك قائماً جزاء عليه فيبقى الواجب بقا المال تقديره انتم استوضح وجوبها بقدره سبب فقال الا ترى انه اى الشارع خص الزكاة بالمال النامي اى علق وجوبها بوصف النماء ليلا يقتصر به اصل المال والنفقات به بعض النامى غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للموت مقام حقيقة تيسير لان في التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج ولذلك اوجب قليلاً من كثير وهو ربع العشر فصرنا انها متعلقة بقدره سبب مشروط واما بقا الواجب ولا يلزم عليه ما اذا ملك بعض النصاب حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابداء لان اشتراط النصاب في الابداء لم يكن للتيسير لان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين درهماً مثل اداء خمسة من مائتي درهم في التيسير على اشتراطه في الاجتناد ليصير المكاف به اهل للوجوب فان المطلوب اعتبار الفقير والاعتناء بصحة حسن لا يتحقق من غير النفي الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكاة فاعبر الغنى بالمال الذي جعل سبباً للوجوب فكان النصاب بهنا بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدئية فلم يشترط بقاؤه لبقا الواجب فكان ينبغي ان لا يسقط الزكاة بهلاكه الا انها تسقط نفقات النماء الذي تعلق التيسير به لنفقات النصاب واذ الملك بعضه يبقى بقسط الباقي لبقا التيسير بقا النماء في ذلك بقدر قوله والعشر بان خارج يعني وجوب العشر متعلق بالقدرة بسبب الصيانة من كون الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو نادر بالبرقبة الارض ولا يملك آخر مع اسكان اليجاب فيها وجب قليل من كثير مع امكان ايجاب الكل فذلك يشترط بقاؤه بالبقا الواجب فاذا ملك خارج يسقط والخروج بالتمكن من الزراعة يعني انه وجب بضعة اليسر لانه من كون الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنماء الارض لا ببقيتها حتى لو كانت الارض من سحر لا يجب عليه شيء وكذلك لو لم يقيم الخارج بان درهماً ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل النماء بل ينعطه حتى لو زادوا الخارج على نصف الخارج يحيط الى النصف فثبت انه واجب بضعة اليسر الى ان النماء هنا اعتبر تقديره بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فتمكن اعتباره النماء التقديرى بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذراً في البطال حتى العزاة ويجعل النماء موجوداً احكاماً لتقصيره كما يجعل موجوداً بعد كونه في مال الزكاة بخلاف العشر لانه اذا كان في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب النزرع افة حيث يسقط ما خرج لانه لم يقصر حيث لم يعطها الا انه اصبحت فلا يحزم شيئاً لئلا يؤدي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام منه يمكن فيها استقلال المارضى الى اخر السنة لا يسقط الخارج ايضا كذا سمعت من شيخي قدس الله روحه قوله ولهذا اى لاشتراط بقا القدرة التيسير لبقا الواجب المتعلق بها قلنا ان الخارج في العين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعد وجبت عليه الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذا المكافاة تجب بقدره سببة فحينئذ احد طوائف الشارع خبره بين انواع الكفارة وذلك تيسير لان النحر اذا ثبت له يوفق بما هو الايسر عليه كما سافر يحرم بين الصوم والنفقة ولو كان الواجب مينا كان اشق عليه كما يقيم بحب عليه الصوم مينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خبر فيها بين نصف صاع من بزر وبين صاع من شعير او تمر وغير ذلك ولم يفسد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدره ممكنة لان ذلك ليس تخييراً مينا فلا يفيد اليسر حقيقة ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون تيسيراً لا مراً على المكلف فطبيعية الاول قوله تعالى ان اقتتلوا فمضى

او يخرجوا من ديارهم الى ديار اخر ان يصعدوا واحدا منها وقولك لو لم يكن من غضبت عليه ايمان لقرا الليلة ربع القرآن او قرا الكتاب  
 انما في الكتاب كذا اجزاء من العلم ثم تنام والالا تتقن منك فالمقصود منه التاكيد والوجوب عليه في شهر في التقبيل لا اليسر عليه  
 ومنعاه ولا يملك من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت منك بشهرة لا محالة ونظير الثاني قولك لعلك اشتد هذا  
 اليوم ثم حار وجازا فاكته فالمقصود منه التيسير معناه ما خسر منها يتيسر عليك ثم يعبر عن المقصود التيسير في الشرعية يكون تلك الاشياء التي  
 خسر المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة في المعنى فالتيسير في المعنى فالتيسير في المعنى فالتيسير في المعنى فالتيسير في المعنى فالتيسير في المعنى  
 وان كانت مختلفة في المعنى او غير متماثلة في المعنى فالتيسير في المعنى فالتيسير في المعنى فالتيسير في المعنى فالتيسير في المعنى فالتيسير في المعنى  
 المان الواجب فيها مقدار ما يسهل نصف صاع من يومئذ صاع من شهر او قدر تساويه عندهم وكذا المقصود في حجة الفقيه في هذا  
 اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التيسير قصد بل يفيد التاكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اياها او نصف صاع  
 من يومئذ او غير ذلك مما يسهل في الالية وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان بآية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتميز فيما يقع  
 على الصورتين والمعنى يفيد التيسير الثاني انه نقل الحكم الى اليوم العجز الحالى مع قويم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في  
 الحكم كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما اعتبره عدم المستبر في قوله ان لم آت البصرة فبدي حرو قوله ان لم اطلقك فانت طالق  
 فدل ذلك على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج من العدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدر  
 يسيرة كان اى وجوب الكفارة من قبيل الزكوة في اشتراط بقا القدرة بقا الواجب فاذا ملك المال انتقل الوجوب الى الصوم  
 ضرورة قوله الا ان المال اى مكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكوة حتى سقطت بهلاك المال  
 كالكفارة كان يمتنع ان لا يعود الوجوب بمصون مال آخر بعد سقوط كافي الزكوة فقال الوجوب في الزكوة متعلق بالعين فان  
 الشئ اعتبر القدرة على الاداء للمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال اخر وجعل الغصاب طرفا للواجب قال الله تعالى  
 وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في المروة لرب العشرة وفي اربعين شاة في خمس من الاصل مشاة  
 فمصول مال اخر بعد فواته لا يثبت القدرة على الاداء فلا يعود وجوب قاي في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال عين بل بطلاق  
 المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب لغواب السائر لا تخم منف ولهذا لم يشترط فيه الماء فكان للمال الموجود وقت الحث  
 والمستحاضد بعد ذيقه سواء قاي مال اصابه من جد اى بعد الحث او بعد الهلاك وامت به القدرة اى حصلت وثبت بخلاف  
 الزكوة ولهذا اى ولان المال غير معين في الكفارة سواء استهلك منه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال  
 بالاستهلاك كما سقط بهلاك بخلاف الزكوة لان المال فيها لما كان عينيا كان استهلاكه بعد على محل مشغول بحق الغير  
 فيوجب الزمان ولما لم يتعين المال بهنا لم يكن الاستهلاك بعد على حق الغير لوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله  
 ما يابح الى آخره يتل ان يكون جوابا لما يقال المحج وجب بقدره ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزام  
 والراحلة وهما الزمان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحت العبدن بحيث يقدر على الشئ واكتساب الزاد في بطريق  
 وهذا صريح التنزيل ما يشيأ ثم لم يشترط بقا بالبقا الواجب حتى لم يبق منه الا الحيات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقدير الوجوب  
 عليه وبقى تحت عهده فلا يك حصة الفطر وجبت بقدره بدليل ان المعنى بالغصاب شرط الوجوب واصل القدرة يحصل بملك

نصف صلح من بر او صلح من شعير اخفى حاتم لم يشترط بقاؤها بقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنا فاشارة الى الجواب بانكر  
ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان باتين العبادتين تجبان بقدره محكمة المانع فلا يشترط مینه نفس الاستطاعة بقوله تعالى من استطاع  
اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للناسي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانها من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة فحالت  
اشعر الظاهر ان ادنى التمكن من هذا السفر لا يفسر لان اليسر لا يقع الا بخدم ومركب وعوان وليست هذه الاشياء بشرط الاجا  
فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها بقاء الواجب وانما لم يعتبر التوهم الذي ذكره  
السائل في كونه ادنى لقدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتباره فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى الهلاك في الغائب واخرج معنى وعبر  
في اداء الصلوة ليظهر اثره في خلفه وهو القضاء لا غير الاداء ولا خلف الحج فيجب لها شتره الحرج فلذلك لم يعتبر كذا كذا وعلى الحج  
صدقة الفطر في انها لا يجب لصحة اليسر بل يجب بقدره محكمة واشترط انها فيها ليس ليسر بل يصير الموصوف به اى بالغنا اهل  
للاعتناء يعني هذه الصدقة وجبت اخفاء الفقير عليه لسلام اخوه فلم يكن يضمن اعتبار صفة الغنا في المكلف يصير له اسطة الجلالا غنا  
اداء الاغنا من غير الغنى لا يتحقق كاتملك من غير المالك واقتر من عليه بان المراد من الاغنا المذكور في الحديث ليس الاغنا  
الشرعي بل المراد اغناؤه عن المسئلة بايتا كفاية يوم العيد اليه فلا يكون الغنى الشرعي شرطا لا يثبت به واجب عنه بانه ثبت بالليل  
ان المراد من الاغنا كفاية الفقير بقريته قوله عليه السلام من المسئلة فبقى الغنى المشروط في جانب المؤدى مطلقا فينصرف الى  
ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشترط الغنا في المؤدى فثبت ضرورة وجوب الاغنا فاذا ثبت ان المراد منه ليس الغنى  
الشرعي فكيف يثبت اشترط في المؤدى به فلا دلي ان يقال انما اعتبر الغنا الشرعي لانها شرعت للاغنا الفقير من السؤال اليه  
فلو كان الفقير المأجور بها صارت مشروطة لا حواجه الى السؤال وذلك لا يجوز ببيان انه اذا ما تمكن به من اغنا الفقير من المسئلة  
وهو نصف صلح من بر مثلا كان هو غنيا من المسئلة به متمكنا من الاغنا فلو اعتبر هذا الغنا دوا م للاغنا لعمد الامر على موضوعه  
بالنقص لانه حينئذ يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجته نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجته الغير وهذا  
شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلتزم الا ان  
عندنا دون انصاف له حكم العدم في الشرع حتى حل لما لك الصدقة فشرطنا انصاف يثبت حكم الوجود وشرعا فيحقق الاغنا ثم يتوهم  
ما ذكر ان الاغنا شرط الالبية لا اليسر بقوله الا يري انه اى هذا الواجب وصدقة الفطر يجب ثياب البزلة اى بالثياب استت  
يتبذل وتستعمل في اللبس او ثياب الجبال التي تبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصيله ما يساكن  
وجب عليه صدقة الفطر وهذا النوع من المال يحصل اهل التمكن والغنا دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال النامي ليكون  
الاداء من افضل وليس ذلك بشرط بهنا ولهذا لا يشترط حوالا ان الحول لمحقق سواء بل اذا ملك لصاحب البزلة الفطر لم يزمه صدقة الفطر  
ويلزمه بسبب راس كبر والمدير وام الولد والعبد المديون فغير فذا ان الغنا شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها بقاء  
الواجب وانما يمنع الدين عن وجوب هذه الصدقة لانه بعد الغنا لانها وجبت لصفة اليسر والغنا من شرط الالبية فيمنع الوجوب  
اعدمه لا محالة ولهذا لا يمنع الدين العبد من سببته للوجوب اذا ملك المولى لصاحبها فاضلا عن حاجته الاصيله لان الغنا بهذا العبد  
ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الغنا مال آخر فلا يمنع الوجوب بخلات ودين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الزكاة لان



اشطى في الزكوة ما يعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب ان كان غنيا بالآخر دين العبد يعدم فقرا به فممنوع وجوب الزكوة والله اعلم  
فصل في صفه حسن المأمور به اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبة جيدة والقيح بخلافه وعند من جعله شرعيا  
هو موافقة الغرض والقيح خلافه ذلك وقيل بحسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود والقيح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق بحسن  
والقيح وكونه عقليين او شرعيين كلام طويل لنا ولا شعرت به ليس هذا موضع تقريره فممن ان حسن المأمور به من قضاياء الشرع لامن موجبات  
الالفة لان صفة الامر تحقيق في القبح كالكفر والسف وبعث كما يتحقق في الحسن الا يري ان سلطان الجابر اذا امر انسانا بالمال نال انسان  
او نفسه غير الحق كان امر حقيقة حتى اذا تنازع المأمور ولم يأت بما امره يقال خالف المرسلان الا ان الامر لما كان طلب المأمور به باكد  
الوجه حتى صار واجب الماقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق اتقنى الامر الصادر منه كون المأمور به حسنا لانه لا يلتزم بالحكمة  
طلب ما هو قبح باكد الوجه قال الله تعالى ان الله لا يهدي القوم الفاسقين وقال جل جلاله ويهي عن الفتناء ولا تنكروا لى الامر منه على كون المأمور به  
حسنا والقول ان يعرف بها الحسن ان هو موجب لنفسه اذ لو كان حسن المأمور به العقل لما جاز وروى الشيخ عليه السلام ان حسن العقل لا يري وعليه  
التبديل بحسن شكر النعم وحسن العدل والاحسان ثبت ان حسن المشروعات من تقيته الشرع والعقل يدركه الحسن في بعضه في ذاته  
وفي بعضه في غير ذاتها فان قيل العقل عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقيح والوجوب حقيقة وايضا  
العقل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا واجبا وحرا والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة فلما هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود  
للوجود والحديث مع الحديث وكما تعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث وموضوع وعرض وصفه ولون وسواد فهذه صفات  
راجهة الى الذات لا سمان زائدة عليها ولان العقل يوصف بانه حسن وقبح لدخوله تحت تحيين الله تعالى وتقيمه كما انه يوصف بانه  
حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث فام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث اخر فيؤدي الى القول  
لعل لا نهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واسماوية والصفات الاضافية ليست بجان قائمة بالذات ويكون لذات  
موصوفة بها على الحقيقة وانما يتقنى وجوده بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاش فالذات  
موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه  
الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا تتعلق بالمعدوم الا حاله  
المحدث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة لوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومفخر عنه كذا في الميزان قوله المأمور به نوعان حسن  
لمعنى في حقيقته وحسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في حقيقته نوعان ما كان المعنى في موضعه كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال  
للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه يعني في صفة الحسن حسن لمعنى في عينه اى الصف بالحسن بحسن ثبوت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اى الصف  
بحسن الحسن ثبوت في غيره والتقسيم الاول منقسم على قسمين ما كان المعنى اللام للمعنى اى المعنى الذى الصف به المأمور به بحسن في وضعه  
من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال وضعت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان بني الصلوة  
على الافعال الاترى انها تجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا تجب في حكمه ثم قيام العبد بين يدي الرب واضعا ليمين  
على الشمال صار فاعرفه الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعطاه بالركوع زيادة في التعظيم ثم المالح السجود به نهاية في التعظيم ثم  
اشرف اعضائه على التراب وكذا التمسك والثناء وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اركان الصلوة تمثل على هذا



لما شفى رحمه الله صلى الله عليه وسلم الزكوة فان قيل الصلوة صارت قرينة بها بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج قلنا انما اشارة  
 بالواسطة بينهما ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه كائنا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى تشابهت باعتبارها  
 الحسن بغيره والصلوة تعظيم الله تعالى حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس  
 وجهته المشرق وقد بقي حسنة عند فوات هذه الجهة حاله اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الوسائط كانت من القسم الاول بخلاف تلك  
 العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اشارة الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملة والدين في فوائد  
 التوقيف قوله وحكمه بين المؤمنين وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعترض ما يسقط بعينه اى احسن لمعنى  
 في حقه ولما تحقق به واحد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اى بالاثبات به او باعترض ما يسقط بعينه اى بالاشتراف  
 استقاط لنفسه بالواسطة مثلا الحيض والنفاس ونحوهما هو اخصر من عاوج غيره فانه لا يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى بقاء كالوضوء والسمي  
 الى الجمعة واعتراض عليه بان المراد من الواجب ان كان ثابت في الزمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعينه  
 الوجوب بالاعراض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراد في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب  
 وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او  
 باعتراض ما يسقط لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط باعتراض واجب عنه بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر  
 صحت اضافته ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافته ما ثبت بالمقتضى الى المقتضى على ما مر بيانه قوله والذي حسن لمعنى في غيره نوعان  
 القسم الاول نوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصوده كالوضوء والسمي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المأمور به كالصلوة على الميت كما  
 عاقله الحمد وفان ما فيه من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والزرع من المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول  
 ما يحصل المعنى بفعل مقصود الضمير راجع الى ما يعنى به ان الغير الذي شرع هذا المأمور به لاجله وثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعينه  
 حصول المأمور به لا بفعل مقصود كالوضوء والسمي الى الجمعة فان الوضوء نفسه ليس بحسن لانه تبرؤ وتطهر في نفسه وليس في ذلك  
 حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وليس في ذاته حسن  
 وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى اداها فكان حسنا لمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا يتبادى بالوضوء بحال الجمعة  
 لا يتبادى بالسعي بوجوبه بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كما ملأ في كونه حسنا بغيره كالقسم الاول  
 في كونه حسنا بعينه والسمي الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتبادى بالمأمور به من غير حاجة  
 الى فعل مقصود كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحمد وفان صلوة الجنازة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت حيث  
 كما ذكرنا انها معنى الامام ابو يزيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة  
 عليه قبيحة منهيها عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات الا لا آية فيثبت انها حسنة لمعنى في غيره وهو قضاء حتى الميت  
 المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في نفسه لانه تعذيب وماذا الله وشجيب بل هو وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم  
 الا اذى فيان الرب ملعون من هدم بياض الرب وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدوا لله وللمسلمين وقصد الى محاربتهم  
 شرع اعداء الكفرة وقهرهم واعزانه للدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا اقامته الحمد وليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب



العباد ولنا لاسم كالجناد ولكننا صارت حنة بواسطة الزجر من المعاصي المنهية الى الفساد وتاويلها الى تحقيق صيانة النفس والمال والعرض والنسب فكانت حنة فيما لكن المعنى الذي شجره المأمور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الالتماس المأمور به فان قسما من المليات واعلاء الدين بقول اعدائهم والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجماد والقامة المحمود من غير توقف على فعل آخره فكان هذا القسم في كونه حسنا لغيره دون القسم الثالث الشبه بالحسن لغيره من وجه كان في مقابلة القسم الثاني فانه حسن لغيره ووجهه مشبه بالحسن لغيره وانما اعتبر الوساخط وهي الامم الملية وكفر الكافرين والكتاب المنهية عنه بهنا دون الصوم والصلوة لانهما وان كانت بحق يد الله تعالى ومشيئة هي ثبت باعتبار العبد ومنعه عن طواعية فوجب اعتبارها واذا اجترحت كانت العباد حنة بمعنى في غير الامان والصلوة حنة باعتبار لرب عز وجل قدرته فيكون بواسطة الصلوة الى غير الله تعالى في فعل العباد بصورة ومعنى بخلاف تلك الوساخط فانها ثبتت بفتح الله لا صلح للعبد فيها فسط اعتبارها فيقيت العباد حنة من العبد للرب بلا واسطة قوله وحكم بين المؤمنين

واحد ايضا كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الواجب بوجوب الغيبة وسقوطه بسقوط الغيبة واحدا ايضا  
كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الواجب بوجوب الغيبة وسقوطه بسقوط الغيبة حتى لو سقطت  
الصلوة بمحض او نفس من غير هذا سقط وجوب الوضوء وكذا احكام السعي حتى لو نفل من الجاهل كبريا بعد السعي  
قبل اداء الجمعة ثم نفل عنه كان السعي واجبا عليه ولو حل كبريا الى الجاهل او كان متكافيا فيه فصلى الجمعة سقط اختيار السعي  
ولا يمكن له ان يقصده فيما هو المقصود وان سقطت الجمعة عنده لم يرض او سطر سقط السعي وكذا احق الميت متى سقط  
سعيه عن سبب من سبب الى اختياره من بني او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا اذا قام به الولي سقط عن الباقيين كسقط  
المقصود وكذا اذا لم يشك في ثبوت الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفسخ من وجوب القتال ثانيا ولو تنورا سلام الملق من  
آخرهم يشترط من القتال وان كان ذلك خلافاً لغيره فان النبي عليه السلام قال من يبرح هذا الدين فانيست القتال عليه  
عصا به من المسلمين حتى تقوم الساعة

فصل في النهي النسي في اللغة المنع وسببه التنبه للعقل لانه مانع عن التصريح وفي اصطلاح اهل الاصول هو استبعاد ترك الفعل بالقول  
بمعنى هو دون وقيل هو قول الفاعل غير المتعقل على سبيل الاستعلاء وقيل هو اقتضاء كلف من فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات  
بعضها قريب من بعض ويقيم بعضها من الاختلافات عما ذكرنا في حد الامر الامر ثم حقيقة النهي وان كانت مشروطة بين النهي كقوله تعالى ولا تأكلوا  
الزنى والكرهية كقوله تعالى وقدر والبيع او سقاء لا يتابعوا والتحقيق كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية وبيان العاقبة كقوله تعالى  
ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله تعالى الا تظن اني نفسي واليأس كقوله تعالى لا تعذر واليوم ولما رشاد كقوله تعالى  
الا تساءلون اني تبدلكم قلوبكم والشفقة كقوله تعالى على الله عليه وسلم لا تتخذوا الدواب كراسي فهي جنانة في غير التحريم والكرهية  
بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهية او على العكس المشتركة بينهما لا مشتركة اللفظي او المعنوي  
فهو يوقف فعلى ما تقدم من الامر من المزيق والتمت كذا في عامة نسخ الاصول ثم موجب النهي عند الجسد وجوب  
الاتصاف من مباشر النهي عند الله عند الامر كما ان طلب الفعل بالبلغ الوجه مع بقا اختيار المتأخر بالمعنى المحسوس

بوجوب الاتيان كذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه تحقيق بوجوب الانتباه وذكر في الميزان حكم النبي صيرة الفعل المنهي عنه  
 حرما ما يتبوت احرمه فيها فان النبي والتحرير واحد وموجب التحريم هو احرمته كموجب التملك هو تبوت الملك بنابو حكم النبي من  
 حيث انه نهي فاما وجوب الانتباه فحكم النبي من حيث انه امر بصدقه في الحقيقة وجوب الانتباه حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل  
 المنهي عنه حرما حكم النبي ومقتضى النبي شرعا في المنهي عنه كما ان مقتضى الامر من المأمور به لان الحكم لا ينهي عن الفعل الا في حكم الامر  
 المنهي الا بحسنه قال الله تعالى ونهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح مقتضيات شرعا لا لغة فكذلك القسم المنهي عنه في صفة القبح القبح  
 كمال القسم للمأمور به في صفة الحسن كذلك قوله وهو اسي النبي عن صفة القبح فيقسم اقسام الامر في صفة الحسن باقبح لعينه وصفا كالقفو لعنت وما  
 اتقى به بواسطة عدم الابعيد والحماية شرعا كصلوة المحدث وبيع اكره المضامين في الملاقيع وحكم النبي فيها بيان انه غير مشروع اصله  
 قبح بمعنى في غير ذلك وان اسي المأمور به في صفة الحسن باقبح لعينه صفا اسي كان قبيحا في ذاته بحيث يعنف قبحه بوجه العقل قبل وشرع  
 كالكفر والعنت وان قبح الكفر باقبح من قبح العقل لان قبح كفران المنعم مركز في العقل بحيث لا يتصور الاول له الا يتصور نسخ حتم  
 الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذلك العنت فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة او عما ليس له عاقبة حميدة على ما قيل يعرف  
 قبحه بوجه العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به تضييع للوقت بلا فائدة وتحملا لا يخفى على ذي لب وهذا القسم في  
 معاملة الايمان والصلوة ما اتقى به لعينه بواسطة عدم الابعيد والحماية شرعا كصلوة المحدث وبيع اكره المضامين والملاقيع فان كصلوة  
 وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر عليه العبد لاداء الصلوة على حال طهارة عن الحدث صار فعل صلواته مع الحدث عتبا  
 مستحسنا من غير ابدل كلام الطائفة والمجون هكذا البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حاشا  
 للعقد واكره ليس بمال وكذا الما قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عتبا لحول في غير محله فحرم الميت كل  
 ما لا يتخذى به فالتحريم بصفة القبح بصفة عدم الابعيد والحماية شرعا كافي في التقويم وبناني مقابلة الصوم والركوة واجز والمضامين  
 ما تضمنه اصلا الفحول جميع مضمون من ضمن اشياء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابا بكذا وكذا كان مضمون كتابا بكذا والملاقيع ما في البطون  
 من الاجابة جميع ملقوح او ملقوحة من لقت الدابة اذا حملت وهو فعل لازم فلا يخفى اسم المفعول منه الا بوجه لا يحرف بوجه الا انهم  
 استعملوا هذا في احوال وصورة ان يقول لعنت الولد الذي يحصل منه هذا الفعل او من هذه الناقه وكان ذلك من عادات العرب فمضى  
 النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وحكم النبي فيه اسي فيما قبح لعينه اما صفة شرعا بيان انه اسي المنهي عنه غير مشروع اصله  
 لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروع فالوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال اكرهية كالزنا وشرب الخمر في النبي على حقيقة البقار وهو  
 تصور المنهي عنه من الافعال المنهي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال تحريم كافي ببيع اكره المضامين والملاقيع صارا النبي  
 فيه بمعنى النفي مجازا المشابهة بينهما في اقتضار كل واحد منهما عدم الفعل وان كان اقتضار النفي عدم من قبل اقتضار النفي اقسام  
 من الاصل قوله ما جاوره المعنى جميعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المفصولة والوطي في حالة اكيفض حكمه ان يكون محلا  
 مشروع والممنوع لئلا قلنا ان طهارة في حالة اكيفض حكمه للزوج الاطلاق ثبت به حصول الاطلاق في اجتماعه او التمييز ارجح الى ابي نوح من لياوره  
 المحل الموصوف للبيع من حيث انما اخصا عامسا من غير ان يصير ذلك المعنى صفا او دخلا في حقيقة وتصوره لا يمكن انما مثل البيع وقت النداء  
 فان في البيع وقت النداء متعلق بالاطلاق بالنسبة الواجب الى كونه حقيقة وهو امر محال للبيع قابل للاكتمال عند فان البيع يوجد في الاطلاق ان يتجلى

Digitized by Google



بذلك الأصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لا يمكن تحقيق هذه الأفعال مع صفه القبح لأنها توجب فلا يتبع وجودها بالعباد القبح إذا قام  
 الدليل على خلاف كالتسليم عن العظمى في حاله لا يحض من اتحاد الدواب كذا في في فعل واحد نحو ما قال الدليل قد دل على أن  
 عنها المعنى الأدنى والمنشقة للعين هذه الأشياء والنسب إلى المطلق كما ذكرنا في الأفعال الشرعية موصى التي يتوقف حصولها  
 تحقها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات تقع على القسم الأخير وهو الذي يكون القبح  
 لغوه متصلا بوصفها حتى يبقى النسب عنه بعد النسب مشروعا باصلا عندنا وان لم يكن مشروعا بالوصف وقال الشافعي رحمه الله تعالى في المطلق  
 الخلل من قرينة يصفى إلى القسم الأول وهو الذي يكون قبحه لعينه في البابين اسمي النوعين هما الأفعال الحسية والشرعية حتى لم يبق  
 النسب عنه مشروعا بعد النسب عنه أصلا حيا كان أو مشروعا بالابدليل الاستشعار يستلزم أن يكون راجعا إلى المميز في الصوتين  
 اسمي النسب عن الفعل الحسي يقع على القبح لعينه عندنا لا بدليل كالتسليم عن قربان إسحاق بن وعن الفعل الشرعية يقع على القبح لغوه  
 على القبح الشرعية لا بدليل كالتسليم عن بيع المضامين والملاقيح واصله كونه من النسب عن الفعل الحسي الشرعي يدل على القبح في عين  
 عنه فاشترط الشرعية لا بدليل كالتسليم عن إسحاق بن في البيع وقت النداء يستلزم أن يكون راجعا إلى المميز في الأفعال الشرعية السوق عليه  
 إسحاق بن في النسب المطلق عن الأفعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على الطلاسخا عند أكثر أصحابنا في حرمته عليه  
 وهو الظاهر من زبدية فاليد في بعض المتكلمين عند أصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من أصحابنا في  
 كالأخرى والى بكرة القفال الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين في القائلون بأنه لا يدل على البطلان اختلافوا في ذلك  
 أنه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره إلى أنه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسيرهم هو البطلان الفساد أو مسمى الصحة  
 الأقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مستقلا للفساد وعند المتكلمين عن صحة الأمر شرع حجب الفساد أو مسمى الصحة  
 لمن لا يتطهر ولم يكن كذلك صحته عند المتكلمين لموافقة الأمر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مستقلة  
 للفساد وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك وإبطاله فمخاذه في  
 العبادات عدم سقوط الفساد بالفعل في عقود المعاملات تختلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها سببا فيفسد الأحكام على مقابلة  
 الصحة وإما الفساد في بطلان عند أصحابنا في كلاهما عبارة عن معنى واحد عندنا هو قسم ثالث مغاير للصحة الباطل  
 وهو ما كان مشروعا باصلا غير مشرووع بوصفه على ما سألنا بآراء العلم الصحة عندنا تطلق أيضا على مقابلة الفساد كما تطلق على غلبة الباطل  
 فإذا حكمنا على شيء بالصحة مخاذه بأنه مشرووع باصلا وصفه جميعا بخلاف الباطل فإنه ليس مشرووعا أصلا بخلاف الفساد فإنه مشرووع باصلا دون وصفه  
 فالنسب عن تصرفات شرعية يدل على الصحة بالمعنى الأول عندنا من حيث أن المنع عنه يصحح الاستقاطا للفساد في العبادات كما إذا نذر يوم الجمعة  
 فيه لا يجب عليه القضاء لترتيب الأحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لأنه ليس بمشرووع بوصفه وإمكان مشروعا باصلا فتمسك الفقهاء  
 بأن الكلام ههنا كالتجيز والاستتجار والامر والنهي وكل واحد منهما موجب أصلي لا ينفع منه في أصل الوضع والعمل تحقيقه كل واحد جليل  
 في الأصل والنسب في اقتضائه القبح حقيقة كالامر في اقتضائه الحسن لغوي حقيقة الأمر شرعا أن يكون مقتضيا للقبح في عينه بالنسب عن كذا  
 الأمر شرعا أن يكون مقتضيا للحسن في عينه بالمعنى كذا ذكرنا من ضرورة صحة الأمر الناسي لا تسمى لأنه لو قيل نهي الشارع لا يقتضيه القبح كذا  
 القائل لو قيل امر الشارع لا يقتضيه الحسن في عينه كذا ذكرنا من ضرورة صحة الأمر الناسي لا تسمى لأنه لو قيل نهي الشارع لا يقتضيه القبح كذا

لغنيه لاغيره الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النسي وهو ان ثبت قبح النسي عنه لغنيه لاغيره الا بدليل لان المطلق يعرف الى الكمال فانما  
هو وجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم لا تثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين النسي عنه كما في جانب الحسن  
فكان هذا هو الموجب الاصيل فيجب القول به واذ اثبت ان حقيقة لقيضه قبح النسي عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروعا بعد النسي لان  
درجات المشروع ان يكون بها مطلق الاقدام عليه والقبح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا كان النسي عنه  
بمشروعية فلم يمتح الى بقائه تصوره بعد المنسخ قوله ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع لا بتعلق سببا او حكم  
مشروع عام وقبح النسي عليه فاما ما هو جواز شرع ما جاز في فعل حرمة سبب كالقصاص جواب عما يرد نقضا عليه يعني لا يلزم  
على ما ذكرنا ان النسي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع المشروعية الظاهر فانه تصرف مني عنه مخطو عنه وقد لا يقدح بعد ما علمنا  
سببا للكفارة التي هي عبادة ولم يغيرم بالنسي لان كلامنا في النسي الوارد عن التصرف الموضوع حكم مطلوب شرعا كالبيع للملك  
التكليف للحل ان يمتح سببا لذلك الحكم بعد النسي اسم الا والظاهر ليس بتصرف موضوع حكم مطلوب شرعا بل هو كرام فانه منكر من القول  
والكفا فانهما وجبت جزاء التملك بجرمية وثبوت ومنف اضطر في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صاحبها لا يجاب بخلاف حقيقة  
القتل المحرم فانه مخطو شرعا وجب القصاص جزاء وثبوت ومنف اضطر في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صاحبها لا يجاب بل هو المرفوض في الجواب  
فكلنا الظاهر ان ما هو معنى قوله في حرم سبب ما يقتضيهما وارجح من قال بان لا يدل على الفساد ولا على النفي بل على مقتضا  
الترك والاحتياط فاما الفساد والنفي فاما ان آخران يحتاجان الى دليل آخر واللفظ غير موضوع للصحة ولا للفساد ولا في مشروط  
ضرورة المعتبر فكلما سببا شرعا فانه لم يتقل ذلك صرحا عن الشارع لا بالتواضع ولا بفعل الاحاد واما ضرورة فانه ليس من ضرورة الهام  
ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة النسي عنه ذلك فكذلك القول بالشرع حرمت عليك سبب الرول او نصيتك عنه لكن ان فعلت فمقت  
سببا للملك لا يكون تناقضا فثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد قوله ولنا ان النسي يراذبه عدم الفعل مضافا الى اختيار الحيوان  
وكسبه فيعتمد التصور ليكون العبد متبلي بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل باختياره فيعاقب عليها هذا هو الحكم  
في النسي فاما القبح فوجب قاسم بالنسي ثبت مقتضيه تحقيقا حكم فلا يجوز تحقيقه على وجه يطل به او جوبا قضاء بل يحجب العمل بالاصل  
في موضوع العمل بالمقتضى بقدر الاسكان وهو ان يحجب القبح وضعا للشرع فيبعية شرعا باصلا غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا مثل القفا  
من الجوسه بانه ان السد تعالى ابتلى عباده بالامور التي بناه على اختيارهم فمن اطاع بعد الايمان بما امره والانتها عما نهى باختياره فقل  
الحكمة لفضل من عصاه تبرك الايمان والانتها باختياره استحق النار لعدله والاتباع بالنسي المما يتحقق اذا كان النسي عنه متصور  
الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجد حتى يبقى العبد متبلي بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب بل منعه عن تحقيق الفعل  
مجازا فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا هو موجب حقيقة النسي واما النسي فليدان ان الفعل لم يمتح بتصوير الوجود شرعا  
كالوجه الى بيت المقدس وحل الخوات لم يمتح شرعا ولا معار بالاطلا شرعا فالتابع لعبد عن ذلك شرعا على عدمه في نفسه لا يتعلق بالانتها  
ولنا الاثبات على الانتفاء في المنسخ ونظيره ما ذكرنا ان من امتنع عن ترك جمع القدرة ثباتا على ان عدمه بناه على قناعه ولو امتنع عن  
لا يحيد بالاثبات عليه لان انتفاءه عنه بناه على عدمه ثم النسي كما يقتضيه تصور النسي عنه يقتضيه قبحه ايضا لما مر فان لم يكن الجمع بينهما  
وجب العمل به والاوجب الترجيح ففي العمل احسن لمكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمنع سبب القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن

أما الجمع منها لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم انما ان تخرج جانب القبح كما هو مذهب النحوي او جانب التصور فقلنا ترجح جانب التصور  
 اوسل من وجه واحد بالان التصور هو الموجب الاصل للنسبة الموصوفة او شرعا بالافعة فلا بد من تقديره لازمة وانتهى يقال نسبة فالتحليل  
 كما يقال امره فاعرفوا فلانه يستقيم ان يقال لا معنى لاعتباره واما شرعا فلما قلنا ان يتحقق الاتساع به والقبح ليس كذلك بل هو من  
 مقتضيات الشريعة فكان اعتبار الموجب الاصل الذي لا وجود له حقيقة بوجه شرعي او عرفي او فني من الاعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا  
 وتبين ان قد امكن اعتبار جانب القبح في الجانب التصوري ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه واحد واعتبار  
 جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثا ان اعتبار جانب القبح يودي الى البطلان بحقيقة النسبة لانه  
 حينئذ يصير النسبة غير النسبة صدا حقيقة وفي البطلان المقصود البطلان المقصود ضرورة فكان اعتبار القبح وثباته في عين النسبة فاما على  
 موضوعه بالنقص وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النسبة مع رعاية مقتضاها فكان اعتبارها اولى ثم انك قد علمت ان المباد  
 من امر الشارع ونفيه وجوب الاتساع وجوب الاحتواء وجود الفعل وعدمه لان خلف المباد عن ارادة الله تعالى محال عندنا بل لا يمكن فكان معنى  
 قولنا بوجوب الفعل لطلب به عدم الفعل او بوجوب عدم الفعل في وصف من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه بوجوب عدم  
 الفعل في حق من علم اصدقه في منع الاتساع عن بهاتمة النسبة عند ما في حق الكل فالمراد من النسبة وجوب الاتساع لا حصوله ومن  
 الامر وجوب الاتساع لوجود المأمور به والاول هو الوجه في مقتضى التصور الضمير المستكن للنسبة اى يتوقف صحتها على صحة تصور النسبة عند من بان  
 يكف عنه اى ينتج عن النسبة عند من هو الحكم الاصل في النسبة اى كونه عدم مضافا الى اعتبار العبد هو الموجب الاصل او كونه النسبة عند  
 متصور الوجود هو الحكم حقيقة الاصل فيه فاما القبح اى قبح النسبة عند من هو وصف قائم اى ثابت بالنسبة للمنع عنه لانه قائم بحقيقة النسبة لانه منع من  
 القبح وذلك حسن ثبت مقتضى به اى ثبت القبح مقتضى النسبة تحقيقا كماله اى لاجل تحقيق الحكم النسبي وهو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيق  
 اى اثبات القبح الذي ثبت اقتضاه على وجه يطلب به اى بالقبح ما وجب القبح اى اتمته واقضاه وهو النسبة لما قلنا انه يصير عاملا على  
 موضوعه بالنقص لان المقصود حينئذ ليس بليلا على فساد المقصود بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل احزاب عن قوله فلا يجوز تحقيق  
 اى يجب العمل بالاصل وهو النسبة في موضوعه وهو ما ورد النسبة فيه وذلك بالقضاء مشروطة ليدفع النسبة على حقيقة ويجب العمل بالمقتضى هو  
 القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للشروع اى يجعل القبح راجعا الى وصف النسبة عندنا اى ذاته فيصير اى المشروع النسبي عند  
 مشروعا باصلا اى في نفسه غير مشروع بوجوه لا تعالي القبح به فيصرفه فساد الفوات ومنه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر هو الجواهر  
 والكمالات منها ما هو المفهوم فيها بين الناس يقال لو لوه فاسدة اذ بقى اصلا ما وذهب لمعانها وبها ضماوا واصفرت  
 وكذا يقال حكم فاسد اذ بقى اصلا وتغير وصفه بان ختم اللحم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصلا غير مشروع  
 بوجوه وفي بعض الشروع الفاسد من الجواهر باصلا بقى متفعا باصلا بعد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يتحقق متفعا  
 اصلا يقال فلو اذ اتقن ولكنه بقي صالحا للقدار حكم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذاء يقال حكم باطل فلو اذ اتقن  
 السبا في حق القواطع في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامر من العبد وباطلاق الشروع  
 فيما النسبة انتهى اطلاق الشروع فلم ينشأ ما فاما تصور العقل من العبد فعلى حالة فيصح النسبة بخلافه فينبغي ان العبد فلو  
 بالقصوم ما هو مذهب النحوي في وصفه لا النسبة والاسساك فاما اعتباره ومسيره جباة مفوض اليه الشروع لانه



العبد فبالنهي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرته صوما الزوال اذن الشارع والاطلاق فلم يكن الفعل صوما نظرا في زوال اطلاق الشرع  
وكان صوما نظرا في فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد صح النهي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاميا مستحقا للعقاب لا لكونه  
المنهي عنه وايتانه بما في وسع وطاقة من فعل الصوم اذ ليس في وسع في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجد منه قال وصيذا  
لان الصمة والفساد معينان من الشرع وليس الى العبد ذلك وإنما اليه القيام بالفعل باختيار فان وقع على وقف امر اشترى اطلاق  
صح والافلا يقال ولهذا ابطالنا صوم الليل وصوم الحائض مع التحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له حقيقة  
الشرعية قلت وحاصله لئول في ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا وايجاب عنه انما ان لم ان حصل العبد بدون  
اعتبار الشرع اياه ليس بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فيدون اعتبار الشرع للسمي صوما حقيقة الامر في ان  
الامساك في الليل لا يسمي صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة  
والنهي ورد عن مطلق الصوم فحمل على حقيقة عند الامكان وعدم المانع يوضح ان الصوم الناصر صوما بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم  
كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك شرعا فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبارة فلا يسمى صوما وبجاء الاجزاء  
كشمية صورة الامساك وما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل عند النهي كلف لصحة النهي فلا حاجة الى البقاء بشرط  
بعد ذلك فاسد لان النهي لا يعدم النهي عنه من قبل النهي في المستقبل كالم لا يجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل  
للتحقق الا ان النهي كافي في الامر وليس ذلك الا ببقاء مشروعه وقوله ولا تنافي في الشرع يحتمل الفساد بالنهي كالأمر الفاسد  
فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لما نزل الشرعيات ومحافظه كحدها إشارة الى اجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء الشرعي  
بصفة الفساد انما يصح في الافعال احتمل لانها توجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية فلا يقبل وصف الفساد مع بقاء شرعية  
للتناهي بين المشروعية والقبح فان المشروعية تقتضي بقاءها والقبح يقتضي عدمها فلم يكن بد من اقامة الدليل على ان الشرعيات  
يقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال المشروعية يحتمل الفساد بالنهي احيى يقبله مع بقاء مشروعية كالأمر الفاسد فان المحرم بالحكم لو  
جاء قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى على احرامه لا يخرج به عن العدة فيجب عليه ان يضار في العام القابل ولكن  
بقي احرامه حتى وجب عليه المضى على ذلك ووجب عليه ان يجزأ بارتكاب الخطور في هذا الاحرام وكذا الواحرم مجامع الاله  
ينعت احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعا وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته كون النهي منه  
مشروعا على هذا الوجه اذ منع صفة الفساد اوجب اثبات موجب النهي على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المستعني  
مشروعا مع صفة الفساد رعاية لما نزل الشرعيات وانه ان نزل الاصل وهو مقتضى في منزله والبيع وهو مقتضى  
في منزله بان لا يجعل البيع مطلقا للاصل ومحافظه كحدها وهي ان يجعل النهي نهي او نسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما في  
الشرعيات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريف فساد ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله قوله وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع بائع  
مشروع باصله وهو وجوده كونه في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الحكم بالغير مقوم فيصلح له من وجه دون وجه فصا فاسدا  
لا باطلا وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعية قلنا ان البيع بائع مشروح باصله اني اخذ اعلم  
ان البيع منبأه على البدلين لانه بناء على المال بالمال عن تراصن لكن الاصل فيه البيع دون الثمن لهذا ايضا العقد في البيع



ويشترط القيد عليه وان لا يقدّر على التمن ويغنى العقل بهلاك البيع دون التمن وذلك لان المقصود من شرطية الوصول الى ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عن ذلك لا يندفع حاجته الا بالطرف على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث الوسيلة الى التماسد كانت الايمان اصولا في البيعات وكانت الاثمان اتبعا حالها فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبد اسعينا بالخمر كان فاسدا لكونه منبعا عن لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسليمه الا انهما في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن اذخاره بوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لصالح الادعي ويجوز فيه الشح والغشية وهي بعد المشابة لانه الطبع لا يتسلل اليها وكذا قول الخمر التحليل امر مقاد مشروع ولا انها كانت مالا مستقوما قبل التحريم وثبت بالنص حرمة التداول ونجاسته العين وليس من ضرورتها انتفاء المالية كماله من النفس والسبعين ولكنها ليست بمقتومة لان المقصود ما يجب التعاود بعينه او بمثله او بقيته ليست هي كذا لك ولعمد الا يجب الضمان بالافلا فاضلمت تناس من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست بمقتومة فلا تمنع اصل الانتفاع لان ما هو ركن العقد وهو الاجاب والقبول صدر من الابل معا فالحكم هو البيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما خلل في التبع والذم هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل وتوقف الوصف على الموصوف وهو التمن فصار العقد مشروعاً باصلا غير مشروع بصفة وهو التمن فكان العقد فاسدا باطلا وكذا اذا باع خمر بعبد معين يتعقد البيع فاسدا لا يبطل وان دل دخول الباء على العبد على انه هو التمن لانها يدخل في الاتباع والوسائل وان الخمر هي البسوة وذلك يقتضي بطلان البيع كما اذا باع الخمر برأهم لان كل ما يبيع معناه ابي عريض بعرضه من مكان كل واحد منها ثمنه لصاحبه فذلك يتعقد في العبد بالقيمة حتى يثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك لا ينعقد في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعين للتمنية فبقيت انتم مبيعة وهي لا يصلح لذلك لعدم تقومها فان حصل البيع مال متقوم مملوك متقدرا لتسليمه ولذلك لا يتعقد البيع اصلا وبخلاف البيع بالقيمة والدرهم حيث يبطل لانه ليس بمال في احوال ولا في المسال ولا يبعد ما في دين سماعه فوق العقد بل التمن مبطل لعدم ركنه وهو مبادلة المال بالمسال قوله وكذا لك بيع الربوا غير مشروع بوصفه وهو الغفيل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا اسي مثل البيع بالخمر مع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بمقدار المعاوضة غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض اسي بالفضل بقوت المساواة التي هي شرط اجواز وموتج كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا اذا شرط الفاسد لا لا يقتضيه العقد ولا صالحا المتعافين فيه نفع او لمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما للعقد نفس الفضل ففي قول بيع الربوا كذا المراد منه العقد اسي بيع الربوا هو الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه الفضل اسي الشرط الفاسد في فساد البيع وعدم المنع من الاتفاق وتبطل الدراهم الزائدة لان الشرط الفاسد على ما وضعنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل استحق بمقدار المعاوضة فاقدر حكمه ثم المعنى في المسالتين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تباعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سورا بسورا حديث ومارس انه عليه السلام شمس من بيع بشرط وورد المعنى في غير البيع وهو الفضل اخذ عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعقد به اصل المشروع لا في كسبها وتبطل من اصله في محله ولا يتحمل شيء منها بالدراهم الزائدة ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين نائمين على التفتيح بخلافه

لكن ثبت به صفة الفساد والحرمه وملك اليمين يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا المحرم وجلبه الميت وحرم الانتقام  
بما قلنا كانت احرمه لا تنافي ملك اليمين لا تنافي سببه كان ينبغي ان لا يفسد العقول لما ذكرنا ان النسي المنعني في غير حاله ان الفضل  
والشرط اذ دخل فيه صار من حقوقه وكو صفه فانه يقال بيع رائج لكان مذموم ما اشترى به وبيع لازم وغير لازم لكان شرط  
انجاز وبيع حال ونسأ لكان الاجل ولما ورد النسي المنعني في وصفه لا اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف الشرع ان يبيع حاله  
بانه فارق قطع الوصف وصار حراما فانه لو بقي الاصل موجب للملك ولما بقي اصله موجب للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت  
الملك على القبض الا ان السبب لما نصت بصفة الفساد لم ينص سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالنسيه والتبرعات فلم يثبت  
الملك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار قوله وكذا الصوم يوم اخر مشروع باصله وهو الامساك منه تعالى في قوله غير  
مشروع لو وصف وهو الاعراض عن الضياعه الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا يخل فيه والنسي سيق  
لو وصف وهو انه يوم غير قصار فانه لا يخل في البيع بالخر وبيع الربوا صوم يوم اخر مشروع باصله الى آخره صوم يوم اخر مشروع  
وايام التشريق مشروع عندنا حتى صح التذريه وهو استحسان وعندنا في الشاخي رحمه الله غير مشروع حتى يصح التذريه  
وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى عنه لان الصوم المشروع اسم لا مساك هو قرينة وامساك بقرينة الايام من غير  
فيكون معصية فلا يكون مشروعا لا ترس انه لا يصح ادراكه من الواجبات ولو بقي مشروعا بعد النسي ليعتق كالمصلو في الارض المنفردة  
فوقنا ان عدم الجواز لم يثبت معصية وعدم بيعت ومشروعية واذ ثبت ذلك لا يصح التذريه بقوله عليه السلام لا ذر في معصية  
انه تعالى ونحن نقول بالصوم في هذا الايام مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى كما يشهد به اذ مشروع  
اول على التقوى منه والبر الاشارة في قوله تعالى معلّم تقون اياها بعد ذلك وفيه سورة قدر النعم طيبة المقدر  
من تحمل مرارة الجوع فيحمل على الواساة اليهم وفيه المغفرة حكمة الشهادة المحمودة المنية للعواقب ورجوح النفس الامارة  
بالسوء والقياد بالاطاعة مولها انة غير ذلك من المعاني التي لا تحصى ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذر صوم يوم  
والا ياتي الوقت للسكون والراحة فتعيق النهرات هي زمان الرقبة الى الاكل والشرب لمدة العبادة ليسكون على خلاف العبادة  
ولتحقق الحكم التي ذكرنا انما هي في هذا المعاني ساداة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرط الاول في جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة  
وارد الاجل في الايام محلا لهذه العبادة لتحقيق الحكم فيها حسب مقتضى ملك فذا نحن في قوله مشروع باصله وهو ان الصوم لا مساك منه تعالى في قوله ولا ذر  
بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون متبعا لزمانه كان النسي يفسد الاحالة الا ان ذلك الغير قائم  
وصار كوصف لا يثبت لا يتصور وجود ذلك الغير الا به نصا قبحا غير مشروع بوصفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض  
عن الضياعه الموضوعة بل هم القربان وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم والمنها قيد بالصوم لان الاما من لا يجعل الا به فان المساك  
حمية او لعدم اشتها او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع والكيل على المغائرة تصور الصوم بدون الاعراض وكمنى ثبوت  
المغائرة بين الشئين تصور وجود واحد بما بدون الآخر ثم استوضع ما ذكره قوله ان الصوم يقوم بالوقت اسي بوجوبه  
لانه معيار لا ولا تصور للصوم بدون ولا يخل فيه اسي في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق النسي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا  
والنسي متعلق بوصف اسي يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عبادي يوم ضيافة والتفصيل بالوقت كالتفصيل بالصوم لانه



يقوم به فواجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا قوله ولما يصح النذر به فتلاية تذب بالطاعة والما وصف  
 المعصية متصل بذاته فعلا باسمه ذكرنا في وان الصوم يوم النحر مشروع باصله مع النذر به عندنا لانه اسي هذا النذر  
 نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته مشروعة لما بينا وهو جواب عن قوله الصوم في هذه الايام  
 معصية فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا باسمه ذكرنا اسي الوصف الذي هو معصية وهو الاخر  
 عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا يذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه  
 ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله مد على ان احذوكم يوم النحر او اصوم غدا وهذا يوم النحر فلا يمنع صحة النذر ولما افترق  
 له في ظاهر الرواية بالاقطار في هذا اليوم ثم القضا في وقت آخر لم يحصل له العباداة على اخلوص وتخلص عن المعصية  
 ولو صام في هذه الايام خرج عن العدة لانه اياه كما التزمه كمن ان يعتق هذه الرقبة وبه عميا اخرج عن نذره باحقاقها لانه  
 ما التزم بهذه الايام القدر ولما لو شرع فيه ثم فسخه لا يجب عليه القضا في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله  
 فيما روي عنه بشرن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع مرتكباً للمعصية عنه وهو ترك  
 الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظ بل امر بقطعه رعاية بحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصارت اجابة  
 الشرع قلل له اقله لا بل حتى فلا يجب على القاطع شئ كمن امر غيره باتلاف ماله فالتلف لا يجب عليه شئ بحصول التلاف  
 بامره كذا في قول ود تحت طلوع الشمس وهو لو كان صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه لم يفسد بها فصار الصلوة فيه ناقصة لافاسدة  
 فقبل لا يتبادر بها الكمال اسي الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروبة مشروعة باصلها لان النبي لم يقض مشروعة  
 ولا فيج في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فكلون حسنة في نفسها كما في سائر  
 الاوقات ولا في شرورها من الطهارة وسنة العورة وغيرهما تتحققا بصفة الكمال حسب مقتضى في غير الاوقات  
 فبقيت الصلوة مشروعة بعد النبي كما كانت قبله وقت طلوع الشمس ولو كان اسي زوالها او غروبها لكان ذلكت اسرها  
 من التاخير فاجبت مع باصله لانه زمان صلح لفريضة العباداة كسائر الاوقات فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جازني منه  
 الصانع ان النبي عليه السلام نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين مشد في الشيطان  
 والله الشيطان يزينني في عين من يعبد بها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقت فاذا كانت عند قيام الظلمة قارنا  
 فلما مات فارقت فاذا دنت للغروب فارقت فاذا غابت فارقت فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت الى  
 الشيطان وقربنا الشيطان فاجتاراسه قيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها فينتسب حتى يكون طلوعها بين مشد فينتسب  
 سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلطه في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحكمهم على عبادتها  
 فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها معصية باصلها فاسدة  
 بوصفها كالصوم في يوم النحر الذي في الصورتين المعنى في الوقت فاشارة الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما  
 بقوله لان الصلوة اسي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة ولا تأثير للظرف في إيجاد المظروف بل هو توجد

بأفعال معلومة فلا يكون فسادا سوثر فيها لانه مجاوز بمنزلة الصلوة في الارض المخصوصة بخلاف الصوم لانه لو جاز الوقت لانه يمتد  
 على ما مر قوله وهو سببها اشارة الى اجواب عما يقال فسادا الطرف لما لم يوتر في المطروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يوتر في نقصانها  
 حتى يتبادى به الحال كما لا يوتر فسادا الطرف المكان فيه مثل الصلوة في الارض المخصوصة حيث يتبادى به الكامل مع ان النسي فيسا  
 فسادا الطرف فقال الوقت ان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة فسادا ليوثر في السبب المحالة لانه لما كان محالوا ولم يكن مضافا في  
 النقصان لاني الفساد بخلاف الصلوة في الارض المخصوصة فان المكان فيها ليس بسبب لا وصف فلا يوتر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب  
 كراهية وهي تمنع اداء الواجب في قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من الفعل كما هو سبب لما شرع فيه من الغرض ولا يستقيم الكلام  
 كما ساق في النفل لاني الغرض لا يستقيم حمل قوله وهو سببها على وقت العصر خاصة لان قوله لا يتبادى بها الكامل بل يضمن بالشروع بلما قيل في معنى سببه  
 الوقت ان اذكر ان كل مان والبقاء اليه فمستند في شكره ان يكون ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الزمنة كشكره لا ان يتركها حتى ياتي بها  
 في بعض الزمنة دون البعض فاذا اندر استمر فقد اخذ بها وهو المعزى فثبت ان مطلق الوقت سبب ففعل لا يتبادى بها هي بالصلوة  
 في هذه الاوقات الكاملة وهو ما وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتبادى بالتمام فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع  
 الكراهية عنه بل يلزم ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة في نقصانها يخرج عن الوحدة وان لم يكن فيه النقصان حتى  
 وجب جبره بالسجود ان كان ساهايا واد كان كذلك وجب ان يتبادى به الكامل لما يتبادى بالصلوة في الارض المخصوصة قلنا نقصانها  
 لا يمنع الجواز بل هو اجمال في نفس المأمور به اصلا ووصفا لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فواته من تحت الامر من الجواز فلما لم يمتنع  
 الامر فهو استثناء لا يمنع عنه الا ان يخل بالما موز به وذلك كمن اثنى رقبته عياد عن كفارة يمينه لا يجوز ان الوصف دخل تحت الامر وان كان كذا  
 يجوز ان يتمكن فيها نقصان العوائد الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فثبت ان النقصان لا يمنع من اداء الواجب ثم الوقت  
 في الصلوة داخل تحت الامر باللائل القطعية فنقصانها يمنع عن الجواز كوصف المعنى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر  
 فهو استثناء لا يوتر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان ذلك موصوف به كامل اصلا ووصفا وانما يمكنه بالنقصان فلا اعتبار  
 الاحاد التي لا يراها بها على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا نخرج بالسجود فلا يترسف حتى المأمور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل  
 تحت الامر فنقصان المأمور به نقصانه قوله ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فانه اذا لا يشترط فاعلم ان النقصان  
 بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان تقضيها في وقت محل فيه الصلوة فان نقصانها في وقت اخر تركوه اجزا وقد ساد لانه  
 اسمها في ذلك الوقت اجزاه فكذا اذا نقصانها في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر رحمه الله وهو عاين عن ابي حنيفة رحمة الله عليه لا يضمن بالشروع  
 لانه منسى عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنسى عنها ولما ان فساد الوقت لما لم يوتر في افساد البقيت صحته وان صارت  
 ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما بينا فيوثر فسادا في فسادا ويعرف به ابي يعرف بقدره  
 بالوقت حتى اذا داهن دياره وانقص بانقضاءه ويقرب بالتشديد ايضا ابي يعرف الصوم بالوقت لعني الوقت داخل في ما سببه حتى قيل هو  
 الاساك من المفطرات الثلاث نارا فان زاد الاشراس اشرافا والوقت في الصوم فسادا فلم يضمن بالشروع يبينه ان  
 الاداء في الصلوة لا يمكنه بذلك الشرع لا يصفه الكراهية بان يصير حتى تبيض الشمس فلهذا الزمة وفي الصوم لا يمكنه الاداء بعد الشروع بدون هذه الكراهية  
 فلم يلزمه حقيقة الفرق ان ما تركب من اجزاء متفكة كان لا بعض اسم الكل كما لو ادخل اللبن اللبن مع الحبوب وما تركب من اجزاء متفكة لا يكون

لبعض منه اسم الكل كالسكنجيين الكلب من السكر والماء والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان اخل لا يسمى سكنجينا او انصوم  
من القسم الاول لتركيبه من الاسماء متواليه فبالشرع فيه يصير صاعدا مرتكبا للمنى عنه فوجب عليه الامتناع فلا يلزم له القضاء  
بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتركيبه من قيام وركوع وسجود فبالشرع لا يكون مصليا ولا يصير مرتكبا للمنى عنه  
وإذا كان كذلك انقضت عبادة مخففة فوجب صيانتها قبل صيرورتها مرتكبا للمنى عنه بالتقييد بالسجدة فذلك وجب عليه النقصان  
اذا افسد ما فصار اجماع ان اتصال التبع بالشرع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فالحال في الصوم يوم العيد لا يفرق  
الاتصاف فلهذا لم يضمن بالشرع ولم يتبادر الكمال والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال التبع بها اقل بالنسبة الى  
الصوم واكثر للغلبة الى الصلوة في الارض مقصودة فلهذا لا يتبادر به الكمال ويضمن بالشرع واما الصلوة في الارض المقصودة فالتبع  
فيما اقل من التقييد الاولين فلهذا لم يثبت فيما الكراهية ولم يورث الفساد ولا النقصان لان التبع فيما على طريق المجاورة المجردة كذا في  
بعض الشروح قوله ولا يلزم التبع بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا سلاح الا بشهود فكان نسخا ولان النكاح شرع للملك فهو  
لا يفصل عن اكل والمحرم ايضا بخلاف البيع لانه شرع للملك اليقين واكمل فيه تابع الاترى انه شرع في موضع المحرمه و  
فيما لا يتحمل اكل اصلا كالا لاجل المجوسية والعبيد والمجانم ولا يقال في العصب بانه ثبت للملك مقصودا به بل ثبت شرطا حكم شرع  
وهو النقصان لانه شرع حبرا جميعه القوات وشرطا حكم تابع له فصار حسنا بحسنه اسي لا يلزم على الاصل المذكور وهو ان النسي عن الشرع  
يقضي بقاء مشروعيته للنكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منفي عنه بدليل تحقق حكم النسي فيه وهو احرته وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام  
لا نكح الا بشهود على حقيقته يلزم اتحاده في كلام صاحب الشرع بوجود النكاح بغير شهود ابتداء عن ذلك وبقرار عند الجمع فوجب حمل ما النسي  
كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه هذا المعنى لانه لا يفسد ذلك بل نقول هو مشفوع فكان ذلك اجزاء عن عدمه  
كقوله عليه السلام لا صلاة الا بصلاة الا بالطهارة وكقولك لا رجل في الدار ذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاؤها بضرورة صدق  
الخبر وما ذكر انه يلزم اختلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو مقتضى اصلا واما سقوط احد وثبوت النسب وجوب العدة  
والهز فيه فلا شبهة في وجود صورة التقيد في محله لا لان عقاد اصل العقدة وهذا الحكم ثبت بالشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع للملك  
فمردى يعني ولو كانت حقيقته لا يمكن العمل بتحقيقها اذ تقول ايضا المشروعية ولو وجب صرفها الى النسي ايضا لان النسي  
انما يوجب بقاء المشروعية فيها المكن اثباته بوجبه احرته مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع  
لملك فمردى لا يفصل عن اكل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكراهية وتعلق  
لما حكمنا من غير جنابة ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتماع الذكور والاثاث على وجه السفاح بداعية الشهوة فمردى  
من الفساد لا ينفى فشرع النكاح سببا للملك لينظر اثره الاستمتاع ولما سمي ذلك الملك حلا في نفسه ولما لا يظهر  
اثره فيما عدا ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاخر انس ومناقصا بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفه واخرت نفسها او طشت  
الشبهة كان الارش والنجس والعقر لسادون الزوج واذا كان الموجب الاصل في النكاح اكل وموجب النسي احرته لا يمكن  
الجمع بين منجمين انتفاءا من جهة ثابتة بالاجماع فيعدم اكل ضرورة ومن ضرورية عدمه خروج السبب من ان  
يكون مشروعا لان السبب الشريعة يراها حكما ليس اللفظ انما ومن ضرورة خروج السبب عن افاة المشروعية صيرورة



لمعنى النفي والتنعى بخلاف البيع حيث يكون القول فيه بقدر المستند ونية العمل حقيقة النفي لان البيع شرع لمالك المبيع والتحرير لا  
 ايضا فالحكم الصحيح منبها لان التحريم ايضا داخل دون الملك واكمل في ملك المبيعين تابع لانه ليس موضوع للحمل لا محالة فبطوات  
 التبع عنده وجوده لا يلزم فوات الاصل الاتركى انما هو البيع او ملك المبيعين شرع في موضع اخر منه كالماله الموصية ويلا لا يتحمل  
 اكل اصلا كالعبيد والبهائم والاخت من الرضا ولو كان اكل مقصودا لملك المبيعين كما هو المقصود بملك النكاح لم يفرع بيع  
 والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح ونقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاطعام والاعطاف  
 واكتفى وكذا نقاؤه مع الطهار الموجب للحرمة لانه انما انعقدوا بقي في هذه الصور ليقدر اثره بعد حال هذه القول من فائتة والحق  
 فالاحرام ينتهي بغيره كما يحسن ختمه بالطهر وحرمة الطهارة نزول بالكفارة فكان بمنزلة من تنبذ امرأته وهناك مانع لا يمكن الوصول  
 اليها حسا الا بغيره لا يمنع ذلك من صحة النكاح لان اثره يظهر بعد دفع المانع فاما فيما كان فيه فأكبره ليست بمغاية الى غاية يمكن الطهارة  
 النكاح بعد انتهائهما فلا يكون في الاقصاد فائتة ملامتهم ما ذكره جواب عما يرد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النفي عن التمتع  
 الشرعية يوجب بقاء المستدعية فلما فرغ من استدار الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النفي عن الافعال لا يوجب  
 استيفاء المتدعية اصلا وما يرد نقضا عليه سالا النصب فانه فعل حسن قبيح المصنف منى عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم  
 بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النفي سببا لملك المصنف عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسن قبيح فبغيره منى عنه بقوله تعالى ولا تقربوا  
 الزنا وقد قلتم بمنزلة دعيت بعد النفي حيث جعلتموه سببا بحرمة معاينة التي هي لغة اذا النعمة لا تنال الا بسبب مشروع وبما تناقض ظاهر  
 فقال نحن لا نقول في النصب بانه ثبت الملك مقصودا به كما ثبت بالبيع والمهبة وكما ثبت اكل النكاح بل ثبت الملك طاهرا  
 للذات وبما ان الضمان الواجب بالنصب يدل للمعين عند الاصل اليه كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الضمان انما يجب  
 بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدرهم مثلا عين الدرهم لا استسلاما كسيرة ودره والما يجب بطريق الجبر والاتفاق  
 دنى لو غلبت جملة عينا وهلك في ايديهم تجب عليهم قيمة واحدة لمحصل الجبر بها فاجبر بغيره على الضمان لا محالة لان الغائت هو الجبر  
 جبر دون القائم فكان من ضرورة القضا لقيمة العين عدم ملكه في العين لتكون جبر المفايات والى الله جميع البطلان والى الله في ملك  
 واحدة لا يتحقق المماثلة التي هي شرط طمان العدوان وما لا يمكن اثباتا لا بشرط فاذا وجدت احكاما في اثباته لا يقوم شرط عليه لا محالة  
 وقوع الجبر الى اثباته كما في قوله اعنق عبدك عنى على الف درهم فاعتقه يقدم التملك على نفوذ الحق من ضرورة كونه شرط  
 في الحل لان يكون قوله اعنقه عنى سببا للتملك بقصد او تبين لما ذكرنا ان ثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو نقض  
 القيمة جبر الحق في الغائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا الشرع ثبت به فيكون حقا كمنه وجوب الامر بملك البطلان  
 ان لم ثبت شرط بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما ثبت بالاثبات بمقتضى الامر بالاتفاق صح وان لم ثبت ملك العبد لا بما  
 ثبت مقتضى الاثبات فلاذا حق ثبت الملك الشراء او لا ثم اعنق كما لو صح بالشراء ثم امر بالاغتيا في هذا ما ينزول ملك الاصل لا مقتضى  
 ثم ثبت عليه ملك البطلان كما لو اتى بما ينص على الانالة من زمان بيع وتبين ان النصب موجب للملك في البطلان كالباع اذا اوجب  
 اقتضار الشراء لخاصة الماشي تابع لانه ثبت بالتبع لا ان ثبت بمقتضى نفسه ولما ثبت ثبت الشرع لا يستلزم لغيره لا مقتضى  
 بطلان الملك نصب الذي شرط حنا بحسن حكم الشرع الذي هو شرطه وهو ان يثبت الملك الغاصب مقصودا بالنصب والى الله





نسبة ثابتة بحرم عليه ويتوقف في رحم الام الى ان تلد ويقطع الرضاع وتثبت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لانه حرث الاله  
 زنا ولدك منها فان قيل فله لم يكن الزنا مخطورا من وجه مباحا من وجه وبها قول باطل فانه لو كان كذلك لما  
 وجب به احد كما في اجارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا مخطورا من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للخصومة  
 بمخطور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروعة والاخرى مخطورة فكل من انحرف الى اليمين فصحى عن التحرك الى اليسار فتحرك  
 امامه فكل هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي هو غير واجب تركا  
 واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب بالوجهين فلهذا وجب احدهما وجب ترك الآخر حيث كونه زنا مؤثرا  
 في الوجوه هو مخطور من كل وجه بثبوت وصف آخر لا يصل الفعل لا يقع في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة  
 ملك فلا يقع خلا فيما هو سبب للخصومة فكذلك يمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعدد الاحترار عنها قوله  
 والولد هو الاصل في استحقاق الحرمة والاعصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى منه الى الطرف ويتعدى الى سببه  
 ما قام مقام غيره مما يعمل لعله الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء ينظر الى كون الماء سطر الا وهو سطر التراب فذلك منها  
 يمد وصف الزنا باحرمة لقيامه مقامه بالوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اى احرمت الاربع وحب حرمة اعمات  
 المرأة وحرمة بنتها على الرجل وحرمة ابنته على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى  
 حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في صفته ولمن لا يستحق هذا الولد جميع كرامات البشر  
 التي استحقها المخلوق من بار الرشدة كما ذكرنا ثم يتعدى اى احرمت المذكورة منه اى من الولد الى الطرف اى طرفه بها الاب  
 والام لا غير لان حرمة اعمات الموطوءة وبناها لا يتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة ابار الواطي وبناها لا يتعدى منه  
 الا الى الام فلا يستقيم تفسير الطرف بالابوين والاجلطة بجات كما هو مذكور في عامة الشروح فانهم يتعدى اى سببية ثبوت  
 هذه الحرمة وهي حرمة المصاهرة والضمير المستكن راجع الى المفهوم الا الى المذكور لا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه  
 الضمير المتكلم في تنعدي الاول لان الحرمة لا تنعدي الى الاسباب لهذا العهد لفظة تنعدي والا لكان يكفيه ان  
 يقول والى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل والممس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله عليه  
 والنظر الى الفرع بشهوة خلافا له والابن الى يلبس حرمة الله عليه وما قام مقام غيره فانما يعمل لعله الاصل اى  
 بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته احكام بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم  
 والتقاء المختارين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج الهوى والمنفعة علمت علما من غير نظر الى وصف  
 نفسها وصلاحيتها للحكم كالتراب لما اقيم مقام الماء في المدا في المدا فائدة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير والمنفعة  
 الى وصف التراب التي هو تكوين فذلك بهذا القسم التراب مقام الولد بمعنى سببية فاخذ حكم الولد اذ هو مفضل بالوجه  
 مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف باحرمة والقبول لما ذكرنا وما سوى ذلك عليه السلام  
 ولد الزنا مشر الثلاثة فذلك في مولود خاص بالناس ايدان ولد الزنا يكون اصله ومنفعة اعمد الى الناس من ولد الرشدة  
 كذا في الطريقة صدح الجلال قطب الدين القنطري رحمه الله عليه لقيامه اى الزنا مقامه بالوصف وهو الولد بذلك





بان الامر بوجوده لا يتعارض بالوجه فكان من ضرورة حرمة الترك الذي هو ضده وحرمة حكم النهي فكان موجبا للشي  
من ضده بحكمه يستوي في ذلك ما يكون له ضده واحدا وما يكون له اضدادا لانه باشي ضدا شتغل بفور ما هو المطلوب  
الا ترى انه لو قال بغيره اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالعتود فيها او بالاضطجاع او بالقيام بغيره  
وهو الخروج فاما النهي فلا عدام النهي عنه بالغ الوجه فان كان له ضده واحد لا يمكن اعدام النهي عنه الا بالاشياء ضده  
فيكون النهي حينئذ امر بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد لان الامر بالضد لما ثبت ضرورة  
النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بضده واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد لا يمكن ان  
الامر بضده واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باول من البعض فلما ثبت بخلاف جانب الامر لان الايتسان بالمادة  
لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصور  
فما بهنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضده واحد فان الايتسان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور  
الايتسان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يجعل امرا به ايضا يوضع المخرج بينهما ان التصريح بالاباحة لا يقتضي مع تعميم  
بالنهي فيما له ضده واحد فانه لو قال نهيتك عن التمرك واجبت لك السكون او انت مخير في السكون كان كلاما مغتلا لان  
موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالضد والاباحة والتخير نافية فاما اذا كان للنهي عنه اضداد  
فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد وان يقول لا تسكن واجبت لك التمرك من اتي جهة شئت او تقول لا تقرب واجبت لك  
ما شئت من القعود والاقطاع وكذا وكذا ثبت انه لا موجب لهذه النهي في شئ من الاضداد وقال بعضهم يجعل امرا بواحد  
من الاضداد بغير عين لان النهي لا يقتضي امر بضده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك النهي منه سلبا  
فقد ثبت الامر بضده واحد بغير عين والامر قد ثبت في الجمول كما في واحد انواع الكفارة واجبت المعتزلة بان كل واحد  
من الامر والنهي بخلاف الآخر ضيقه وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي لل منع فلو كان الامر بالشئ نهيا من طلب  
وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امر او هو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والكوت في شئ بهما  
لا يصح ويبطل المتركي ان الامر بالشئ وضع للطلب ولادلالة على ثبوت موجب وهو الطلب فينت لم يثبت عليه الا  
بطريق التعليل لانه ساكت عنه فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو تحريم فيس لم يثبت له كان  
او لم يذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ نهيا عن ضده  
وعلى القلب لان كلام الله تعالى عند ما واحد هو بنفسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان هو الامر بالشئ  
نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر ضيقه مخصوصة  
وكذا النهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امر ولا شك ان ضده المأمور به منهى عنه وضده النهي عنه  
مأمور به فاختلفت عباراتهم وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي عن ضده وعلى العكس  
وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يلحق ما يتفق له من اللفظ  
ولا يفسد في بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وتمسك من قال منهم الامر بالشئ يوجب حرمة

حرمة ضد ما لم يكن جعل الامر نهي والنهي امر صيغة جعل كل واحد منها موجبا في ضده ما اضيف اليه من المأمور  
 به والنهي عنه ضدها اوجب فيها اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه كالشكاح اوجب السجدة في حق الزمير بصينته والحرمة في حق الغير بحكمه دون حقيقة  
 ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بين القول بحرمة الضد لم يكن اضافتهما الى الصيغة بعلت ثابته بطريق الدلالة او الصيغة  
 تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كما لنفي عن التانيق يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التانيق تدل  
 اختار لفظ الكراهية دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل مما ثبت به اذا ورد بمقتضى الملل ان  
 ضرورة للغير لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا فكان هذا النهي بمنزلة نهي وروى في غير النهي عنه فثبت به الكراهية دون الحرمة ووجه  
 ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابته بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب  
 اقتضاء ضده فكان ينبغي ان ثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهية فلما ثبت الحرمة فدل على  
 قلنا ان الامر يقتضي كراهية الضد لا انه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنفس او اقوى منه ليس المراد  
 بالاقتضاء مبهنا جعل غير المنطوق منطوقا يقتضي المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير  
 مقصود كما ان مقتضى ثابته بطريق الضرورة فكان شيئا بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فثبت  
 موجب النهي والامر مبهنا التقدير ما تندفع به الضرورة وهو الكراهية والترغيب كما يجعل مقتضى ذكره التقدير ما تندفع به الضرورة وهو جهة  
 الكلام وذكر الشيخ ابو المعين في البصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ولا  
 اقول انه تنهى عن ضده ولا انه يدل وست ادرى ما اذا كان رايه ان توجيه الوعيد على تارك المأمور به لا ركا به ضد النهي عنه وهو الترك الذي  
 هو فعل كما هو من جميع اهل القبلة ام لا فندفع الامر به من غير فعل تركه كما هو من مذهب ابي حنيفة فان كان الوعيد متوجبا لانعدام المأمور به فثبت  
 ابي حنيفة فاسى حاجة الى اثبات الكراهية في الضد الوعيد بدونه متوجه وان لم يكن به لتوجيه الوعيد من فعل مخطوئته تركه وذلك على الترك كيف حكم  
 بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة ولو لم يتغير التدبير حتمه لما يشترط فعل مكره ليس بمنتهى عنه ولا مخطوئته وما ياباه  
 جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قال بعض المشايخ انه يقتضي كراهية ضده فهو خلاف الرواية فان ترك  
 صلوة الفرض والامتناع عن تحصيله حرام يعاقب عليه المكره لا يعاقب على فعله وجب بان الضد انما يجعل مكره ما اذا لم  
 يكن الاشتغال به فهو المأمور به فاذا تضمن الاشتغال به لقوة الامحالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التقويت ويعبر سببا لتوجيه الوعيد  
 ويستحق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب العقوبة باعتبار ترك الاجابة وسبب بل عبادة وسبب  
 نيل الثواب باعتبار نفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة ككل مال لغير قوله وقائدة هذا الاصل ان التحريم  
 لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوت كان مكره ما كالا مامرا بالقيام ليس ينهى عن العقوبة  
 اصلا حتى اذا قد شتم قام لاقتصد صلوة ولكنه كره وهو ما فكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا  
 بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثانيا لا من حيث تقويت الامر  
 اى المأمور به يعني انما يجعل التحريم ثانيا في الضد اذ ادى الاشتغال به الى قوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تقويت الامر  
 حرام فاذا لم يفوت اى لم يفوت الاشتغال بالامر المأمور به كان الاشتغال بالامر مكره ما كالا مامرا بالقيام ليعنى في الصلاة



ليس ينبغي من العقود ليطرأ اليها الامالة والقصد حتى اذا قصدتم قيام لم تقصد صلوة نفسا العقود ولانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اى  
العقود وكبره لان الامر بالقيام يقتضي كراهته ثم سياتى هذا الكلام فيمنع الى ما ذهب اليه العامة في التفتيش لانهم يروا حرمه العقد على فوات  
المازور به ايضا كما يراه شيخ رحمه الله فلا يطرأ اختلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيى على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيقوت  
المازور به بالاستئصال لعقده في اى خبر حصل من اجزاء الوقت فيجوز بالاتفاق والواجب الموضع مثل التسلوة على التراخي بالاتفاق فلا يطرأ  
الضد الا عند مضيق الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون كره واصل ما اختاره شيخ في روايته وينبغي ان لا يكون كره ولا اذ لم يكن التأخير كره ولا  
عدم كراهية الى ما هو محرم او كرهه فانما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كما لم يوسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت  
ويكره على ما اختاره شيخ رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهية على تقدير كراهية التأخير كما قلت وعند بعضهم يحرم الضد لغوات الما موزر  
به واختلاف في التفتيش راجع الى ان الامر المطلق على التراخي امر على الفور فلم يكشف لي سر هذه المسئلة قال صاحب الميزان هذا فصل في  
قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اثبات سنة يكون في القوة كالموجب ولما قلنا ان المحرم لما نهي عن ليس  
الخط كان من سنة ليس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهية ضده يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اى ضد النهي عنه  
اثبات سنة يكون في القوة كالموجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما يقتضي الكراهية التي هي ادنى من الحرمة بدرجته وجب مقتضى الامر  
الثابت في ضمن النهي سنة الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجته اعتبارا لاحدهما بالآخر ولم يزد بالسنة ما هو لمصطلح بين الفقهاء وهو  
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما ازداد به ترغيبا يكون قريبا الى الواجب واسما قال يحتمل  
كما لا لم نقل هذا القول ايضا من السلف ولكن القياس يقتضي ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التوفيق اني لم اتقف  
على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه قول على حسب احوالهم  
في الامر ولما اى ولان النهي يقتضي سنة الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن ليس الخط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القبا ولا  
القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يسجد الغليل فيقطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من سنة  
ليس الازار والرداء اى كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس الخط كان ما هو لبس غير الخط اقتضا فثبت بهذا  
الامر سنة لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير الخط

فوصل في بيان اسباب المشرع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها المشرع اسبابا اى بيان الطرق التي  
تعرف بها المشروعات وتثبت بها قال عامة اصحابنا رحمهم الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان الاحكام الشرعية اسبابا ايضا  
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشافعي له هو الله تعالى ودون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار شيخنا في المنصور  
وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد واسباب ايضا وجوبها اليها فانما العبادات استغلا ايضا وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى  
وخطابه وانما بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه ثبت بطاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل حله  
ويكون ذلك امارا لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واشياء متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشافعي له هو الله تعالى  
كما ان الموجب للاشياء محسوسة وخالفها هو الله تعالى وصفه الايجاب صفة خاصة لا يجوز القواف الغير بها كصفة التحليل وكان  
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل لبعض الوصف النص علامة وامارة على الاحكام

في المنصور

في الفروع فيقال اسباب موجبة او على موجبة مجازا الظهور احكام الله تعالى عندنا و بان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع والاحكام  
 معها وقد توجد بعد الشرع ايضا بالاحكام في حق المجانين والعبيان وغيرهم ولو كانت عللا لاحكام لما تصور انفا كما من الاحكام  
 كما في العلة العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم يتكلم الله وهو الذي اسلم  
 في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لموجب عليه العبادات لتحقق السبب في حقه واجته من فرق  
 بين العبادات وغيره بان العبادات حيث كانت على الخصوص متناهية الى الجاه لا تلتزمها وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب  
 لانها حادثة بسبب العبد فتضاف اليه و بان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى  
 شيء اخر فالعالمات قالوا واجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب اضافة وجوب الفعل الى الخطاب  
 وكذا العقوبات فان الواجب على المجاني ليس الا التسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على المولى لا فيجوز ان يضاف وجوب  
 عليه الى السبب وما وجب على المولى الى الخطاب لتوجه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاحلدهم ثم ثمانين جلدة فاحلدهم ما كل  
 واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا واما العامة فقالوا ان  
 شرع العبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والمحدود سبابا  
 يضاف لوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص قتل وسبب وجوب الضمان الاتفاق سبب على الوطى  
 النكاح وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببها باشارات النصوص ايضا فمن اكره جميع الاسباب وعطلها و اضاف  
 الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن نذهب السنة والجماعة ومن اكره البعض واقرب البعض  
 فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائر ما الى الاسباب ايضا بالدليل  
 وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لاننا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بحدوثها  
 اذ لا يجاب والالزام لا يتصور الا من منعت من الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى سبب  
 لا يمنع من اضافة الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافة الى القاتل  
 وجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والارواء بالماء ثم يضاف ذلك الى الطعام والساقى فكذلك هذا وقولهم الاسباب  
 كانت ولا حكم فاسد لانا نجعلها موجبة يحصل الله تعالى اياها كذلك فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات  
 وحقوق العباد كانت موجودة و الاله ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي  
 اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فانما لا تجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب  
 الاداء في حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الاله ايجاب القضاء لانه مبني على  
 الاداء ولان في ايجابها عليه حرجا لا اجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب عاوة فيستقط  
 فعل الحج والقصر لندرتهم لمحق بالكثير وسياتيكم باقي الكلام في اثبات التقرير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى  
 كما هو باسماؤه وصفاته وقروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة  
 ثابتة في الشرع باسباب جعلها الشرع اى الشارع اسبابا بالله اى لتلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب لعل لانها هي التوبة

على حكمها لا يمكن المشايخ اختيار اللفظ لسبب لانه اعم اهم ولان هذه الاسباب في الحقيقة امارات على الايجاب السامع الذي هو عيب عند لانها  
 متوجهة في الحقيقة بذواتها لان الواجب حادث فلما جاز من محدث ولا محدث الا التبدل سبحانه وتعالى لا يستحيل ان يثبت صفة الاحداث لغيره  
 الا انه جعل الاسباب امارات على الايجاب فيسير على العباد لكون الايجاب حيا عنان فيضاف الايجاب اليها بما جاز لا حقيقة قوله كما لم يثبت  
 سبب وجوب الحج بالبيت لانه يضاف الى البيت في الشرح قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والمناجاة من دلائل البيعة على ما ينبغي  
 تعالى الى البيت ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا للزيارة شرعا فان المكان المحرم قد زاد في طبعه وانه الا ان يشترط الله تعالى فيكون زيارته مفضيا  
 لله تعالى لانه واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس يثبت ليل لانه لا ينسب اليه الا تكبر رجب بتكرره وترتفع  
 صوته الا انه عليه مع استغفار تكرره الوجوب بتكرره وليل للشرعية ولا يقال اشهر رجب شوال وذوالقعدة وعشر من ذي الحجة والاداء  
 فيه جاز لا حول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت  
 اليه مفيدة وقد يقال اشهر رجب كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب لانا نقول الوقت شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان  
 شرع ادائها متفرقة متضمنة على الكنية وازمنة وتختص كل ركن بوقت معين كما يختص بكان مخصوص فلم يجر قبل وقته الخاص كما لا يجوز  
 في غير مكانه فلذلك لم يجر طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجر رمي اليوم الثاني في اليوم  
 الاول ولا قبل الزوال فتح ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتبادر في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف سعى في  
 رمضان لم يكن سعيه مقبولا من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر لم يمسح ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه مقبولا  
 حتى لم يزمه اعادة يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز ادائه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشهر والصلوة باوقاتها والعمرة  
 باسبابها اي صوم شهر رمضان مشروع اعيان واجب شهر رمضان فاللام للعهد فيما اتفق المتأخرون من مشائخنا مثل القاضي للامام  
 ابي زيد والامام شمس المائنة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ابي المير من تاليفهم رحمه الله على ان سبب وجوب الصوم اشهر لانه يضاف  
 اليه وتكرره بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر والصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس المائنة السخري الى ان السبب مطلق  
 شهروا الشهر حتى استوت في البيعة الايام والليالي متساويان لاشهر اسم رجب من الزمان يستعمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا  
 لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابته للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفقدا في اول ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصبح  
 ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه باشهد من الشهر في حال الافاق لم يلزمه القضاء وكذا المجنون  
 افا افاق في ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصبح ثم افاق بعد معنى الشهر يلزمه القضاء وكذلك اية اداء الفرض تقع بعد وجود الليلة فلا  
 يغرب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان اية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تقع الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا تقع  
 نيته ويؤديه قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله تعالى اتموا الصلوة له لو لم يمسح الشمس وذهب القاضي الامام ابو زيد  
 وفخر الاسلام وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجهر الذي لا يجزى من اول كل يوم سبب  
 الصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم متقارنا لانه الواجب في الشهر اشياء متعاقبة او صوم كل يوم عبادة على حدة فمن  
 تخطه بغيره لاختصاصه بشروط وجوده والفراجه بالارتفاع عند طوافه والناقص كالصلوات في اوقات متباينة التفرقة في الصلوات  
 اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء الطهر لا يجوز في وقت الفجر ويؤتى بحج وقت العصر قبل اداء الطهر وهذا المعنى فيما نحن فيه



موجودة وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اداء ولا قضاء ولا تقلا فكان كل عبادة متعلقة بسبب على عدة وذلك بالظن  
الذي قلنا ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك ميان شرف ذلك الوقت حتى تلك العبادة والعبادة في الايام دون الايام  
فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت الثاني للايام بشرعها سببا للصوم فنعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلامه من المائنة  
رحمة الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها باعتبار الشرف الايام او شرفها باعتبار اننا اوقات لقيامها  
وكلا سنان في شرف يحصل باعتبار سببية وذلك بان يكون محلا لاداء سببه وانما عدم سقوط الصوم عن المحزون الذي لم يفق  
الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع المحزون الا ان الشرع استقطع عنه عند تقصير الواجبات دفعا للمخرج واعتبر المخرج في  
حق الصوم باستغراق المحزون جميع الشهر ولم يوجد واجوز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة  
تقدر ان النية بول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقمت النية في الليل مقام النية المتقدمة بول الصوم ولا ضرورة فيها نحن  
فيه قوله والمصلوة باوقاتنا سبب وجوب المصلوة المفروضة اوقاتنا التي شرعت فيها بدليل انها تنسب اليها فيقال مصلوة المفروضة  
الظن وانما تذكر تكرارا لادوات وهما من امارات السببية والعقوبات باسبابها سبب العقوبات الجنائيات التي تصاف اليها مثل حد الزنا  
وحده الشرب بعد السرقة وحده القذف فانما شرعت جزاء على الجنائيات فكانت الجنائيات هي الموشرة في اسيابها فكانت اسبابا لها قوله الكفارة  
التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تصاف اليه من سبب متردد من الخطر والاباحة بسبب وجوب الكفارة ما ضيفت الكفارات اليه من امر  
متردد من خطر واباحة مثل الفطر العمدي في رمضان والقفل الخطأ وقتل الصيد في حالة الاحرام ولين المنقذة المتتية بالحنث وذلك  
لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تادى بما هو عبادة كالصوم والاعناق والصدقة ولانها كفر الذي ثبت نحوه  
وكذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه لئلا يرد بها  
باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل يباشره العبد باختياره لله تعالى فكان في اداؤها معنى العبادة ولكنها لم  
تجب الا اجزية على افعال توجد من العبد فيها معنى الخطر كالحمد ودولم تجب متبذرة على وجه تعظيم لله تعالى كما وجبت للمعصية  
فكان في اسيابها معنى العقوبة اذا العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب الخطور الذي يستحق المشاق به واذا كانت مترددة  
بين الامرين وجب ان يكون سببا مشترك على صفتي الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضاعفا الى صفة الاباحة ومعنى  
العقوبة مضاعفا الى صفة الخطر لان الاثر ابدانها يكون على وقف الموشرة لذلك لا يصلح الخطر المحض كالقتل المحض ليعين المحذور  
سببا لما كما لا يصلح البياح المحض كالقتل بحق ولين العقوبة قبل الحنث سببا لما ثم الا فطر عمدا مباح من حيث انه يلائي  
فعل نفسه الذي هو مملوك له ومخطور من حيث انه جنائية على الصوم فيصير سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا والشرب المحرم  
لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا للصوم لا يجب الكفارة وانما الوجوب للكفارة الفطر وقد  
بيننا ان الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مكنت فيه جهة الاباحة والاتفاوت في تحقيق هذه الجهة من  
ان يكون الافطار بالزنا او شرب الخمر او بوقوع الابل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحمد لان الشبهة الدارئة  
للحد هي التي تورث خلا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق  
انما وقت الجنائيات اذا الجنائيات بالافطار لا تصور بعد التمام كان الافطار قاصرا في كونه جنائية فيتمكن باعتبار القصور شبهة

الامة فيه من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا ومثرب الحرام قال القاضي الامام ابو زيد في الاسهل اذا انزى في رمضان  
 فذلك الزنا حرام في نفسه لا محذور في الصوم وحرام في غيره وهو محذور في غيره كونه حراما في نفسه كذا الذي هو محذور في سبب المعنى الاخر كفارة لانه  
 ما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبهة بالحلال بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحريمة ثابتة وتقتل  
 الخطأ واليه من الخطر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت وباعتبار الحمل هو  
 محذور لانه احباب او مباح ما يصح سببا لهما وكذا الاصطلاح ومباح في الأصل وباعتبار الامر المحذور فيكون متروكا من الامور  
 وكذا ما جتمع في الامور المعقودة من خطرها والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولعلنا شرعنا في بيعته  
 فنصرت الحق فانهم كانوا يكفون في البيعة مع النبي عليه السلام على انهم لا يتركونه ولا يوثرون انفسهم على نفسه وعلى ان كان يكلف في  
 الدنيا لينة لبعض دهي ايضا منى منها قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايديكم اي بذلة في كل حق وباطل وقوله غراسه واحفظوا ايديكم  
 اي استبقوا من الامور خطرها وانفسكم منها والثاني ان الامور الصادرة عن مقتضى سبب الكفارة منها الوجه يشير الى ان الامور مع الحق سبب  
 والآية الاولى يشير الى ان نفس الامور سبب في مقتضى شرطه الى كل واحد ذهب فزني من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارة  
 قوله والمعاملات تعلق بالبقاء المقدور بها والى البقاء والاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق وكالعمالات مشروعة بكذا سبب  
 مشروعة المعاملات تعلق بالبقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم ونفسه وكما سبب تعلقها اي سببها من قولك  
 فلان يتباطى كذا اي يخرج فيه ويتناول ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا  
 لما لا نقول وجودا سبب البقاء ولكن تعلق البقاء بها واقتداره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصالح سببا  
 لها وبما ذكره الشيخ الفقيه القاضي الامام ابو زيد شمس الامنة ونحو الاسلام رحمهم الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى  
 قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجسد وبقاء النفس بالناسل وذلك بايتان المذكور الالان في مواضع الحديث فشرع له طريق  
 يتاوى به ما قدر الله تعالى من غير ان يحصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في التغالب فسادا  
 وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشبهت بتعدد ايجاب المودة عليه وليس للامر قوة كسب الكفريات في اصل الجملة وكذا لا طريق لبقاء  
 النفس الى اجل غير اصابه المثل بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس كفايتها لا يكون حاصلا في يدنا وانما يمكن من  
 تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب  
 من الضمان والله لا يحب الغشاق قوله والايان بالآيات الدالة على حدوث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو  
 باسماؤه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه جيب عنا  
 فنسب اليه سبب ظاهري يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطة تفسيره على العباد وقطعا شبهة المعاندين او لو لم يوضع له سبب  
 ظاهري بنا انكر المعاندين وجوبه ولم يمكن الا لزام عليه فوضع السبب لظاهر الزمان لا لوجه عليه وقطعا شبهة بالكلية وحدث العالم  
 يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على المصنعة والحدوث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي حاله لانه علم على وجوده ووجدانية  
 فيستدل به على ان له صانعا هو صون الصفات الكمال شرا عن الحقيقة والزوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله العبرة

يدل على البعير واثار المشي يدل على السير هذا المهيكل العلوي والمرکز السطلي اما يد لان على الصانع العليم الخبير هذا الذي ذكرنا هو  
 طريقة القاضي الامام ابى زيد واثار البعير فيها عامة المتأخرين فاما المتقدمون من مشائخنا فقلوا بسبب وجوب العبادات نعم الله تعالى  
 على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم بالقيصر العقول على الوقوف على كميتها فضلا عن القيام بشكرها  
 واوجب هذه العبادات علينا باثرها ورضي بها شكر السوان نعم بفضل وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمته وان  
 سده عمره وان طالت فالاسمان وجبت شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو النفس الواهب والصلوة وجبت شكر النعمة  
 الاعضاء السليمة والصوم وجبت شكر النعمة اقضاء الشهوات والاستمتاع بهاء الزكوة وجبت شكر النعمة المال والنجح وجبت شكر النعمة  
 فان الله تعالى لما اضاف الى نفسه كرامته له صار امان الخلق لحرمة وجبت زيادته اداء لشكره هذه النعمة تحصيل الامان من النيران  
 فثبت ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين قوله وانما الامر بالزمام  
 اذ ادا وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن ثم لطلب بالاداء ولقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لاخير لان  
 الوجوب لا يستغنى الا بالامر يقال ليس الامر بالامر الا بالامر اذ ادا وجب به او وجوبه عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب  
 في حقنا فافادته الامر فقال انما ورد الامر بالامر اذ ادا وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم لا يرد  
 الاداء الا بالطلب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء فثبت وجوب الاداء بالخطاب فالذي  
 يكون واجبا بسبب الوقت فلما الواجب السبب الوقت ما هو المشروع لعل في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في  
 الصوم فانه مشروع لعل في كل يوم وجب الاداء اول يومه وفي رمضان يكون مشروع واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب  
 بالاداء لوجود شرطه هو تمكن من الاداء اول يومه كذا ذكره شمس الائمة قوله ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة  
 على النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا المجنون والاصحاء على يوم وليلة اى الدليل على ان نفس الوجوب بالنسب  
 وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا  
 الانحاء والمجنون على يوم وليلة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقية والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفاقية فثبت  
 ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبيل توجه الخطاب اليهم اذ لو لا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء لا يقال  
 ذلك ابتداء عبادة يجب عليهم بعد الانتباه والافاقية بخطاب جديد توجه عليهم لانا نقول يجب رجاءية شرطا القضاء فيه  
 كالنية وخبرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعت فيه شرطا القضاء كل كان ذلك اذ ان في نفسه كالمودى في الوقت لا احو  
 ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاء ما بعد خروجه الوقت كالكاقر والعصى والمخاض اذ اسلم او لمع او طرقت بعد  
 خروجه الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب بهنا ومع الوجوب رجاءية شرطا القضاء ل  
 ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على النعم انما يستقيم في حق النائم ودون المنع عليه والمجنون  
 لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمنع عليه اصلا حتى لا يجب عليهم القضاء بعد الافاقية اذا كان  
 المجنون او الانحاء مستوعدا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من اكمل سيدي الاوقات للعبادات من اصحابنا فثبت  
 بجمع التمسك بالاجماع في حق المجنون والمنع عليه الصلوة يكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء قوله وانما



يعرف السبب نسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى شيء ان يكون سببا له انما يضاف الى الشرط سببا في ان يمتنع انما يكون  
 الشيء سببا يقال انما يعرف السبب اي سببية الشيء نسبة الحكم اي اضافة الشيء الى شيء ان يكون سببا له انما يضاف الى الشرط سببا في ان يمتنع انما يكون  
 يقتل وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدون وتكرار تكراره لان الاصل في اضافة الشيء الى شيء ان يكون سببا له انما يضاف الى الشرط سببا في ان يمتنع انما يكون  
 وان يكون الشيء المضاف حادنا بالضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث له فعله واختياره لان الاضافة لما كانت موصوفة للتميز  
 كان الاصل فيها المضافات الى اخص الاشياء بعين التمييز ونحو الاشياء بالحكم سببا لانه ثابت به وكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط  
 فانما يضاف اليه لانه يوجد عند وقتها العلة من هذا الوجه وكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر بموجبه حقيقة حتى يقوم دليل المجازة  
 من الاضافة للتعريف فلان المضافات كقوله قبل الاضافة وقد تعرف بعد بالضاف اليه لان الاضافة لتوجب الاختصاص بالشيء  
 متى اخص في نفسه تعرف فاذا قلت جاري غلام كان كقوله لشيء في الغلمان ولو قلت جاري غلام زيد منار معرفة لاختصاصه به  
 ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بمراد فان اختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب  
 اليه بزيد في قولك بزيد يعني الجزئية وتقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتها الى الوقت اما بمعنى سببية بان يكون كل واحد منهما  
 واجبا باضافته اليه بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجوده الواجب يحصل في هذا الوقت  
 ثم ترجع معنى السببية على الشرطية والظرفية لان سببية اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة لصل  
 وهذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا اثاره فتيكره بذكره دل انه يضاف اليه  
 دليل قوله وتعلقه به اي كما ان الاضافة تدل على سببية تدل بلازمة الشيء وتعلقه به وتكرره بذكره على سببية ايضا لان الامور  
 تضاف الى الاستباب الظاهر فلا تكرر الحكم بذكر الشيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر  
 حادث فتكرره فلا بد له من سبب ايضا اليه وليس منها الا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي  
 التكرار ولا يتحمل وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبد الله تصديق بدينهم من مالي اذا اسييت او اذا وكلت الشمس لا يقتضي  
 التكرار كما لو قال تصديق من مالي بدينهم مطلقا على امر بانه معين ان الوقت هو السبب ان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره  
 بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحمد والكفارات فانما يتكرر بتكرار سببا بقوله وفي صدقة الفطر اسما  
 جعلنا الراس سببا والفطر شرط طمع وجود الاضافة اليه لان وصف المونة يخرج الراس في كونه سببا وتكرره الوجوب بتكرار الفطر  
 بتكرره وجوب الزكاة بتكرره التحول لان الوصف الذي لا جد كان الراس سببا وهو المونة تجدد بعض الزمان كما ان النعمان الذي  
 لا جمل كان المال سببا لوجوب الزكاة تجدد بتجدد التحول ويصير السبب تجدد الوصف بمنزلة التجدد بنفسه جواب عما يقلل لما كانت  
 الاضافة دليل سببية شرعا وفي صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر زكاة رؤوس الناس  
 بكثرة فطرهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وجدت الاضافة الى الوقت فقل صدقة الفطر والمراد وقت وكذا  
 يتكرر بالواجب بتكرار الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم يجعل الراس سببا والوقت شرط  
 بل لم يجعل الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله تعالى مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافة الى الراس فقال  
 لما وجدت المضافة اليه راسا في كونه سببا لوصف المونة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فلان النبي صلى الله عليه وسلم

انما

اجرا مجرى الموتى في قوله عليه السلام لو لم يكن الموتى من حيث موتهم عليكم والاصل في وجوب الموتى انهم في الموت  
الوقت فان نفقة العبيد والمدواب يجب بالراس لا بالوقت ولو لم يكن من وجوب الموتى الى الموتى دون الوقت وكذلك موتة اشئ سببها  
وذلك يصور في الراس دون الوقت فنحن ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كما لا يمانع في حق المسطر  
واما تكرار الوجوب عند تكرار الوقت مع اتحاد الراس فليس لتكرار الوقت بل لتكرار الراس تقديرنا ان الراس لما صار سببا  
لوصف الموتى وهي تجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة المتجدد وتقدير التجدد الموتى كالنصاب لما صار سببا لوصف النما صار كالمتجدد وهذا هو  
النما يجوز لان السجل متى تكرر وجوب الزكاة يتكرر السجل في نصاب واحد قوله وعلى هذه اكرر العشر والخارج مع اتحاد السبب وهو الارض  
الناسية في العشر حقيقة بالخارج وفي الخارج حكما بالتمكن من الزراعة اى سطر هذا الطريق الذي ذكرنا ان السبب تجدد الوصف يصير المتجدد  
حكما تكرار العشر والخارج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد منها الارض الناسية كما ان السبب للزكاة المال النامي والدليل على سببية  
الارض اضافة العشر والخارج اليها يقال عشر الارض وخارج الارض بها كما يقال ارض عشرة وارض خارج عشرة  
صفة النما ان العشر اسم مجزوء من النما فلا يمكن ايجابه بدون النما وان الخارج ليقط اذا اصطلم المزرع آفة ولم يتق من السنة ما كان  
استئصال الارض فيه فنعرفنا ان صفة النما معتبرة في الارض كما هي معتبرة في الارض كما هي معتبرة في مال الزكاة بالان النما الحقيقية  
اعتبر في العشر لانه مقدر بجزء من النما فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق النما وفي الخارج اعتبر النما التقديرى بالتمكن من الزراعة  
لان الخارج من غير جنس النما فلا حاجة الى تعليقه بالنما الحقيقي بل يكفي فيه بالنما التقديرى رعاية بجانب المقابلة ثم ان كل واحد  
منها يتكرر بتكرار النما مع اتحاد الارض لان الارض يصير كالمتجدد وتجدد النما تقديرنا ان الراس سبب صفة العشر

فصل في الغرمية والرخصة الغرمية في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالوارض فالرخصة اسم لما هي على اعداد  
العباد والغرمية في اللغة القصد المؤكد يقال عرمت على كذا عرما وغرمية اذا اردت فعلة قطعت عليه ولهذا كان قوله  
اعزم ان لا افعل كذا او ان اضل كذا يمينا لان توكيده بصيورة يمينا ويقال عرمت عليه اى اتممت عليه الرخصة في  
اللفظ اليسر والسهولة ومنه رخص الشيء رخصا او اتميت احصائه وفي الشريعة الغرمية اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر  
في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غير متعلق بالوارض بيان لاصالتها لانه تعيد في التعريف  
ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالكومات والرخصة اسم لما هي على اعداد العباد كالاذن باجر  
كونه الكفر على اللسان عند الاكراه او اباحة الافطار في رمضان بعد المرض والسفر وعادة بعضهم الغرمية ما استمر على الامر  
الاول واستمر علينا بغير انما لنا ونحن عبيده والرخصة ما تغفر من عسر الى يسر لوابطة عذر المكلف قوله والغرمية انما هي  
اربعة فرض هو واجب سنة وفعل ويدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان التارك الغنى عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا  
لترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة ترك اكل الفص والحليب والبطيخ يسلطه او قل كان دونه ترك ما قيل فيه لا بأس  
ولو يبدى ما ذكره شخص الاثمة الواجب ما يكون واجب الاداء وشراؤه واجب لترك فيما يرجع الى اكل والحرمه وقيل في تخصيص هذه الاقسام ان الغرمية  
لا تخلو من ان يغير جاز ما اولاد الاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يماقب تركه اولاد الاول هو الواجب والثاني ما يخلو من  
ان يستحق تركه لثامته اولاد الاول هو السنة والثاني ما يخلو من ان يماقب تركه اولاد الاول هو الواجب والثاني ما يخلو من ان يستحق تركه لثامته

وذكر في بعض نسخ اصول الحق لاصحابنا ان الفعل الصواب من ان يخرج جانب الادوية او جانب الترك او لا  
 يذول ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ولا يفتل وهو كفرض او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق  
 وذلك اما بان يكون ظاهرا او اظلم عليه رسول الله عليه السلام وهو سنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والندوب واما  
 الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاثبات به وهو المحرم او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح او ليس في ادائه ثواب  
 ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وعلمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعلما بالبدن حتى كفر  
 جاحده ولا يفتل تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة النمل ما اوصينا الا احكام فيها قطعا  
 وقال عز ذكره نصف ما فرضتم اى قدرتم بالقسمة ويقال فرض القاضى النفقة للمرأة اذا قطعها وقد رلما وفي الشريعة  
 هو ما ثبت وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكاة وهو حسن مما قيل  
 هو ما يجب المكلف على تركه واثبات على تحصيله لانه ليس بجائز يخرج الصلوة في اول الوقت والصوم في السفر عنه فانها ليقين  
 فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض طه ما ينبغي وعلمه اى الاثر الاثبت بالفرض اللزوم  
 علما وتصديقا بالقلب اى يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقة الثبوت بدليل مطلق به وبذا الاعتقاد هو الاسلام حتى  
 لو تبدل بغيره يكون كفا لانه انكار الدليل القطعي وعلما بالبدن اى يجب اتقائه بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به تخير  
 مستحق به يكون فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء  
 الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اى ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كذرا ومنه لا تكفر اهل قبلك اما  
 لا تكفر اهل قبلكم فغير مثبت حجة رواية وان كان جائزا لغة قال الكسيت نجا طيب اهل البيت شعر وطائفة قد اكره في  
 بحكمهم وطائفة قالوا مسي ومذهب كذا في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وعلمه اللزوم علما بالبدن  
 الا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده ولا يفتل تاركه اذا استخف باخبار الاحاد وهو ما خذ من الوجبة وهى السقوط سمي به لانه ساقط  
 في اثبات العلم ليقيني طعن بالمعذور وان كان في ايجاب العمل ثانيا موجودا او لانه ساقط على المكلف بدون ان يحمله  
 باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا تحمله عن اختياره مخرج صدر او هو ما خذ من الوجيب  
 وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته وسحله ان يكون ما خذ من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم ولهم  
 ثبت العلم به وهو في الشرعية اسم لما ثبت لزومه علميا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة ولتعديل اركان الصلوة وصدة  
 الفطر والاضحية ونحو ما وحكم الواجب لزومه علما بالبدن فيجب اقامته كما يجب اقامته الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا  
 لان دليله لا هو وجب اليقين ولزومه الاعتقاد معنى على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم يتركه الا ثبت قطعا قوله وليس تاركه  
 اذا استخف باخبار الاحاد وان ترك العمل بالواجب فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستحقا باخبار الاحاد وان لا يرمى العمل  
 بها واجبا او تركه متناولا لها او تركه غير مستخف ولا تناول ففي القسم الاول يجب تفصيله وان لم يكفر لانه راو الخبر الواحد  
 وفي القسم الثاني لا يجب التفصيل ولا التفسير لان تناول سيرة السلف والخلف في النصوص عند التماثل  
 وفي القسم الاخير ليس ولا يفتل لان العمل بها واجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معصية ونسقا هو المذكور



فی عامۃ الکتاب وعلیہ يدل کلام شمس المائتہ وهو یصح وما ذکرہ ہنا بشیر الی ان ترکہ لا یوجب تضلیل اصلا وتوجب التخصیص بشرط ان یکون مستغنا ولا یوجبہ اذا کان متناذرا ولا لیس فیہ ولا لیس فی التخصیص فی القسم الثالث بل ہو ساکت عند عبارۃ المتکویم بدل علی انہ لا تضلیل فیہ ولا تضییق الا فی القسم الاول فانه ذکر فیہ الواجب کالکتوبۃ فی لزوم العمل والنافعۃ فی الاعتقاد حتی لا یجب تکفیر جاحدہ ولا تضلیلہ وحکمہ انہ لا یکفر النہالین تکذیبہ ولا یفسق تبرکہ هذا الا ان یکون مستغنا باخبار الاحاد ففسدہ وکن یصح ما ذکرناہ اولاً لان وجوب العمل بخیر الواجب ثبت بدلائل قطعیۃ متارکۃ علی وجہ الاستغناء فیکون متناذرا لا یجوز ان یدون الاستغناء والتاویل فیکون فاسقا قولا فاما سؤالا فلا اسی اما تارکۃ متناذرا فلا یفسق ثم الشان فی اکثر التفرقة بین الفرض والواجب وقال ہامیرا وغان ویطلعان علی معنی واحد وهو الذی یندیم تارکۃ ولایم شر ما لوجبہ سواء ثبت بدلیل قطعی او ظنی قال وایختلف طریق اثبوت الدلیل باختلافہ فی نفسہ فلان اختلاف طریق التواضع لا یوجب اختلاف حقا لفظا وکذا اختلاف طریق الاحرام بالقطع والظن لا یوجب اختلاف فی نفسہ من حیث ہوا الاحرام قال وتخصیص اسم الفرض بالمقطع والواجب بالظنون یکم لان الفرض لغة ہو التقدير سواء کان مقطوعا بہ او ظنونا وکذا الواجب ہو اللامزم او الساقط سواء کان مقطوعا بہ او ظنونا وکان تخصیص کل واحد تقسیم حکما ونحن نقول انہ انما انکر کونہما متباہتین لکن معنی لہما مبینا من معنی کل واحد منہما ومباشرة احد المعنیین لاخر واکثر التفرقة بینہما حکما بان یقال لا تفاوت بینہما فی لزوم العمل للطل النکارة لان التفرقة بین ما ثبت بدلیل مقطوع بہ وبين ما ثبت بدلیل ظنون بہ ظاهرة لان ثبوت الدلیل علی حسب الدلیل فمتی کان التفاوت متباہتین الدلیلین لا بد من ثبوتہ من الدلولین وقولہ تخصیص کل لفظ التقسیم حکمی مسد لا ینخص الفرض بقسم باعتبار معنی القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنی السقوط علی الواجب الذی بناہ ولا یوجد معنی القطع فی الواجب ولا معنی السقوط علی الواجب الذی بناہ فی الفرض فانی یلزم التکلم وسائر الاسماء الشرعیۃ والعرفیۃ ہذہ اثباتہ فاصح ان عند الشان فی وجوب العمل فی الواجب مثل وجوب العمل فی الفرض والتفاوت بینہما فی ثبوت العلم ودرجہ وعندنا التفاوت بینہما ثابت فی وجوب العمل الصیاحی کان وجوب العمل فی الفرض اتوی من وجوبہ فی الواجب ومیانہ ان الفرض المقطوع بہ وہو قوله لعلی فاقر واما تیسر من القرآن او جبہ قراءۃ القرآن فی الصلوۃ او المراد منہ القراءۃ فی الصلوۃ بالاجماع وہذہ النص باطلۃ وجمودہ یتناول الفاتحہ وخیر ما ینقضي ان یمحج المكلف عن المدة لقراءة غیر الفاتحہ کما یخرج بقراءتہا غیر الواحد وہو قوله علیہ السلام لا صلوة الا بالفاتحۃ الکتاب او جبہ الفاتحۃ حینا فوجب العمل بخیر الواجب علی وجہ لا یلزم منہ تفسیر موجب الکتاب وذلك بان یجعل قراءۃ الفاتحۃ واجبیۃ یجب العمل بہا من غیر ان یکون فرضا یتقرر الکتاب علی حالہ ویکمیل بالدلیلین علی مرتبہما قوله فہنہ ہی الطریقۃ مسلوکۃ فی الدین وکما ان یطالب لمراد باقامتہا من غیر فرض ولا وجب لانا طریقۃ امرنا باجابتہا مستحق المائتہ تہرکنا وامن لومان اسنہ لکن الطریقۃ مرغیۃ کانت اغیر مرغیۃ ومن طریق مغلطہ وسطہ ولسن لیس برفق من باب طلب فان احدث السنہ منہ فباستمرار ان المار لیسب ویکبر فیہ جہان الماء ومنہ قول الشارح وسنہ باحتقار الطی الاباطح ووی فی الشرعیۃ اسم للطریقۃ الحسنہ مسلوکۃ فی الدین من غیر فرض ولا وجب کما اشار الیہ شیخ فی بیان احکامہ سواء سلکنا الرسول علیہ السلام او غیرہ ومن یوہم فی الدین وحکمہ کذا قال شمس المائتہ حکمہ سنہ ہو الاتباع فقد ثبت بالدلیل ان رسول اللہ علیہ السلام متبع فیما سلک من طریق الدین وکذا الصحابۃ لبعہ واما الاتباع الثابت بمطلق سنہ خالی عن سنۃ الفرض

میں نے

Digitized by Google

باب الاذان من البسوة فيقول مرة واحدة لا بأس بذلك مثل قول محمد رحمه الله يكره الاذان قاعدا لما روي عن النبي  
حديث الرويان الملك تمام على جذمة حاطة على احدى يديه ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة في الاذان  
السنة وان سقط اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساءوا للترك السنة المشهورة وان صلين باذان و اقامة بازت  
صوتين مع الاساءة فالاساءة للمخالفة السنة والتقصير للفقهاء ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم آخر لان كل واحد منهما  
ذكر مقصودا فلا بأس بان يأتى بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها ولا يأتى في الوقت لان المقصود  
هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل وليا واذان انجب وكذا واذان القا مدني بعض الروايات لانه خلاف السنة  
التواترة فما ذكرنا وامثاله يخرج على هذا الاصل قوله والنفل اسم للزيادة في العبادات نوافل العبادات نوافل مشروعة لنا لا علينا وكل ما يشاء  
المرء على فعله ولا يلزمه تركه النفل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنية نفلا لانها زيادة على ما شرع له العباد وهو اهلاد ودين الله  
وكبت احد الله تعالى وتحصيل ثواب الاخرة وسمى ولد الولد نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرح لتفصيل الولد من صلبه وولد الولد زائد  
عليه وكذا النفل في الشريعة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات ليعين وشرح لنا لا علينا حتى لم يتبين تركه طامته وكل ما يشاء  
المرء على فعله لان فعله عبادة واداء العباد سبب لنيل الثواب ولا يلزمه على تركه نافلة عن الفريضة والوجوب ولا يلزم ولا يلزم  
الغنى نافلة عن صفة السننية قوله وضمن بالشروع عندنا لان المودى صار الله تعالى مسلما اليه اذ شرع في نفل الثبات  
يو اخذ بالمضى فيه ولو لم يمض ليو اخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يواخذ بواحد منهما لان النفل مشروع  
غير لازم حتى يشاء على فعله ولا يلزمه على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع  
الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتبادر في بنية النفل ولو اتى كان موديا لنفل لا سقطا للوجوب ولا يمنع  
صحة النافلة عندكم ويباح الافطار بعد الفريضة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب  
ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الاثم تحقيقا لنظريته كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدينار  
وسلم كان باختياره في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان باختياره في التسليم وكذا اذا سلم ركعة كان باختياره في  
الركعة الاخيرة واذا ثبت له اختياره في الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يترتب به واذا تركه بطل المودى  
منه وتبعه ترك ما ليس عليه فلا يكون ابطلا حكما كما فرط على النظر لا يحل له ابطلا لكونه يحل له اقامة العجبة ثم الظاهر  
يطلب حكما لما حل له وجب اليه وكفى احرق حصا ارض نفسه فاحرق ارض جاره او سقى ارض نفسه فحرق ارض جاره لا يحل  
ذلك اطلاقا لانه ثبت تبعه لما هو علال له ولما كان ابطلا المودى امر حكما لا يصنع لا يعين بالقضاء كمن شرع في  
صلوة او صوم على ظن انه عليه فبين انه ليس عليه يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا  
انه مخير في الاطلاق وان البطلان ضمنى كذا هيها ولا حنى لاعتبار الشروع بالندرا لان النذر التزام بالقول وله  
ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادات ولم يلزمه فيها  
بعض التزام بالقول فلا يلزمه ولا يطير الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم  
فاما القرض او التصديق فلم يلزمه بالقول وكذا شرع في الاعطاء فيقدر ما اوى به ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشروع اداء



بالفعل والندب كما يحاسب الله بالقول ثم في النذر يرميه بقدر ما سمي فكذلك في الشرع يرميه بقدر ما أدى وما لم يورده لا يرميه كما ان ما لم يسم بغيره  
ولا يرميه من قول ان المؤدى صار للندب سلبا اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة واوى جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى باواده  
ذلك الجزاء مما راعى الله تعالى حاله ولهذا لو مات كان مشا على ذلك حتى الغير محرم لا يجوز التعرض له بالانساؤ مضمون عليه اثنان بالنظر  
والاجماع ومب حفظه صيانة احترام من ارتكاب المحرم وجوب الضمان والاوجه الى حفظه الا بالترام الباقى فوجب عليه الاتمام ضرورة  
صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة صفة مما  
لا يجوز صفة فلا يكون المؤدى وطاعة لا باقتضام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم الباطل ولن سلبا كونه عبادة  
فلا نسلم ان اداء المتبقي شرط لبقاء عبادة لانه عرض يستحيل بقاءه فكما وجد القضى وان عدمه ولا يتصور التغير  
بعد عدمه والدليل عليه ان المؤدى باعتراف الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بخلاف  
بين الامة ولو كان اداء الباقى شرط لبقاء عبادة لبطل لقوات الشرط ولن سلبا كون الباقى شرط لبقاء  
عبادة فلا نسلم ان الامتناع من اداء الباقى البطل لانه لان الا لبطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل ولكن  
فيما سئل محال ولكنه اذا امتنع فوات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من التناثر  
قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكننا نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على  
معنى انه يصير نوعا غير صوما ما شرعنا فكان له عريضة ان يصير صوما او صلوة ما يفهم الغير اليه فيكون المؤدى  
متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون  
الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له  
من التعلق بضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانقائه عبادة وكل جزء  
يؤخره عبادة بشرط لبقاء سلب وصف العبادة فان فقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانقائه الاجزاء اللاحقة  
بعده عبادة وان فقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمت على وصفه العبادة وكل  
جزء من اجزاء المتوسطات يتوقف عبادة وتكون شرطا لبقاء ما تقدمه سلب وصف العبادة وشرطا لانقائه ما يعقبه  
عبادة قلنا كذلك محلا بالبد لاكل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحصل التغير بعد القدم لان ذلك خلاف  
القياس والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبلى اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم وقال جل ذكره  
لا تبطلوا اعمالكم فمن هو الاوى ولا يرد النسي الاما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة يبطل الاعمال  
المتقدمة وان كان قد اعطى لما حكم التمام والفراغ ولما كان انتم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز  
ان يكون وجود الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فجعل في التعدير  
كاملين وعبادة لم يكن مشروطة في صحة الا بالبد القدر لانه قال جل ذكره فان حق المهاجرين وان لم يحصل ما هو  
المقصود بالجزء من تكميد البعض البعض بالتقوى على الذنب عن الكثرة فكذلك في غير ذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف وقولهم  
لا تستلح من اداء الباقى ليس باطل فاسد لانه لما اتى بما ينقص العبادة قيدت او غير ما تقدمه ولم يوجد سوى فعله ووجوه الفساد

لا محالة عند هذا الفعل فمجهول هو مفسد الان الفساد فعل محيل به الفساد وليس من ضرورته ان يصار الى فعل الذي جعل فيه الفساد  
 لكن قطع جبلا مملوكا له علق به قنديل غير منسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصار الى فعل القنديل وكذا  
 شق نرق نفسه وفيه يالغ لغيره ومثله احراق الحصاد وسقى الارض غير لازم فان ذلك غير متضاف الى فعل بل الى رعاوة  
 الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك يتفصل عن فعله على العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك  
 على وجه محيل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا يحتملها وان كان الاحراق في يوم يريح اضيف  
 اليه فيض من الارض والذرع واما مصلا الظاهر اذ اراح الى الجمجمة فبطل لصنعة القرصية العنيفة ان ليس بمنى حنة لانه  
 نقص والبطل ليؤدى احسن مما يؤدى والما دم ليؤدى احسن مما كان لا يعيد ما دعى فادشرها كما دم السجدة ليعني احسن مما كان  
 لا يعيد ساعيا في خرابه وصار الحاصل ان ما دعى لوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه المؤدى وطريق حفظه اذا الباقى نصا  
 المشروع موجبا لاداء الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة واجب اداؤه وجب قضاءه اذا افسد قوله هو كما لنذر  
 صار الله تعالى تسمية لافلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى اى الشروع في العبادة  
 في كونه موجبا للمعنى في غيره مثل النذر او الجزاء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صارت لله تعالى اما المؤدى  
 فلما ذكرنا انه وقع لله مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه  
 بمنزلة الواحد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقاء لما عرف ان البقاء اشهد من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء  
 التكليف دون بقاء وعدة الغير يمنع ابتداء التكليف دون البقاء والشيوخ يمنع صحة ابتداء الهبة دون بقائها ثم وجب لصيانة  
 ادى في الامر من وهو التسمية ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل  
 ادى في الامر من وهو البقاء الفعل واتماسه كان اولى وما ذكرنا نعم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقرض ضعيف  
 لان الكفالة والكفالت كالنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقرض لان الاقرض والتصدق تبرع بغير  
 والمقصود ومنه رفع حاجته المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير النية في الصلوة والظهور  
 ويتقبل القبلة واما المقصود في البدنيات فعل مستوفى وقد حصل البعض منه فكان بعض المال التسليم الى الفقير والمستقرض  
 واليه اشير لقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فلذا اذا اتى ببعض العمل وصار مستمرا الى التصدق  
 لزمه ان لا يبطله بالاستئذان عن اداء الباقي وانما اقرضا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد  
 والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قرينة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل النظم  
 والقياس فيه ما قاله زفر من ان المؤدى انفق عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علمنا استحسانا او قالوا ان سبب وجوب  
 وهو الشروع مساوق الواجب فيلزم لان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما قال الله على طر اليوم وذلك لان المبدأ انما هو  
 بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهور وصوم الفقير  
 ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد في شيء فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها ونقصانها فبالسبب  
 عليه حفظ عبادة افضل التزامها باختياره وهذه القرينة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع ولذا لم يلزمه باختياره التغيير

فما منا للعدة فلا يجب عليه صيانة قوله واما الرخص فالنوع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما حق من الآخر نوعان من المجاز  
احدهما اتم من الآخر اما حق نوعي الحقيقة في الاستباح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد وهذا  
نحمله اختلاف النوع الرخص فاقسمت على النوع اربعة وجوه فذلك بالاستقراء وهو تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا الحقيقة الرخصة  
حق من الآخر يجوز ان يكون فعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر ويجوز ان يكون من حق  
كأن تفعل كذا اى انت تخلق به ليعنى احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الآخر اتم من الآخر اى الكل في كونه مجازا فما يستباح  
اى يعامل به معاملة المباح لانه ليس بمباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة لقضاء الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه  
لم يؤخذ تلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة  
فان من اترك كبيرة وحسب الله عنه ولم يؤخذ به بالاسمى مباحة في حقه لعدم المواخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو القاسم  
ترك المواخذة بالفعل مع وجوب السبب المحرم للفعل هو حرمة الفعل وترك المواخذة ترك الفعل مع قيام السبب المحرم للفعل  
وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك يخرج المكلف الاقدام على الفعل من غير توقف  
بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة كمال الغرمة فلما كانت الغرمة كاملة كانت الرخصة  
في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكره بما فيه الجواز كلمة الشكر على لسانه اى مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على  
عضو من اعضاءه حتى فسد اختياره والغدر رضاه باجراء كلمة الشكر على لسانه مع الطينان قلبه بالايمان فان الغرمة في اتم  
والا متناع عنه لان حرمة الكفر ثمانية معتبة لا تنكشف بجمال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يتحمل  
السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقيقته صفاته وجميع ما اوجب الايمان به قائم لا يتحمل التغير لكن العبد رخص له الاجراء  
على اللسان عند الاكره التام لان حقه في نفسه ليقوت هذا الامتناع صورة تجريب البنية ومعنى يرهق الروح وحق الله تعالى  
لا يفيوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصل باق ولا يفيوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه  
لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفيوت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر  
بطان ذلك لاقراره على حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان بغير  
ولو ميل نفسه لاقامة حقه واخر انه دينه لصيانة حرمة من الشك كان مجازا شيئا والاصل فيه ما روى ان مسيلة الكذاب عند  
رحلين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فقال  
وقال لاخره اقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله فقال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه شيئا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك سواد  
عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدق باحق فبينما له فثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل  
كان اخذ بالقرممة قوله وانطاره في شهر رمضان اى اذا اكره الصائم على الاقطار او اضطر اليه بحجة له ذلك لان حقه  
في نفسه ليقوت اصلا وحق الله تعالى ليقوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم على نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح  
مقيم كان اجور لان حق الله في الوجوب لم يسيط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى ودينه اتمام الصلاة في الدين وخراره الا انه اذا  
كان سائرا ادم رخصا لم يفطر حتى قتل كان اثم لان الله تعالى ابل على النظر ليقوت كان منكم رخصا او على سفر فعدة من ايام اخر فخذ نفوف



الملوك رمضان في حق كشبان في حق غيره فيكون انما بالاتنوع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجنابة  
 على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله وانما في مال غيره وجنابته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير اى اذا  
 اكره على اتلاف مال غيره رخص له ذلك لرحمة الله في النفس فان مقتضى نفوس في النفس صورة حسنة وحق غيره لا يفوت معنى لا يجبر  
 بالصانع فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للموت وهو الملك وحكمه وهو صبره التعرض قائمان غان حرمة اتلاف باله  
 لمكان عصيته واحترامه وذلك لا يخل بالاكراه فكان في الصبر اخذ بالغرمة مقيما فرض الجهاد انه اتلف نفسه صيانة لحق الغير صورة  
 ثابته كذا ذكره في الاسلام رحمة الله في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله قيده بالاستبتياء ولم يذكر الا  
 فيما سواه لانه لم يجبر فيه نصيبا بعينه وانما قال القياس على الاكراه على الافطار فافساد الصلوة ونحوها وليس هذا معنى ملك اسائل  
 من وجه لان الاتنوع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى عز الدين فلماذا قيده به على هذا وتناول المضطر مال الغير حتى لو صبر مات  
 جو ما لم يكن انما يكون ثابا اخذ بالغرمة الا انه لو ترخص اكل يجب عليه الفعان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على الاتلاف لما عرف  
 في العوارض قوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وعلمه ان لاخذ بالغرمة اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها  
 والناهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى لو ترك يفوت حق  
 صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان يتقوا منهم  
 تقاة وان فعل حتى قتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه غرمة قال الله تعالى اخبارا واما بالمعروف وانه  
 من المنكر واصبر على ماصابك ان ذلك من عزم الاسور واذا تمسك بالغرمة كان باذلا لنفسه في اقامته من اشيع لان القوم لما كانوا  
 مسلمين يعتقدون وجوب ايامهم به وحرمة ما ينهون عنه لا بد من ان يتركوا فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا  
 بخلاف النازحى اذا حمل على المشركين من غير ان يطمح في حكمته فيهم حيث لا يكمل ذلك ولو قتل ياتم لانه يتلف نفسه من غير  
 منفعة المسلمين ولا نكاسته في المشركين لان قتله لا يفي باطنهم ولا في ظاهريهم فيكون ملقيا لنفسه في التهلكة من غير ان يكون  
 عالما لربه في اعزاز الدين فياثر قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام سبب تراخي حكمه كقطر المرعى والمسافر مع قيام  
 وتراخي حكمه وهذا صحيح الاداء منها ولو ما قبل ادراك عدة من ايامهم لم يلزمها الامر بالعدية وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة  
 فما يستباح اى يعامل به معاملة المباح لعذمة من مع قيام السبب اى السبب المحرم موجب الحكم وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر  
 فمن حيث ان سبب موجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترسخ في غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول  
 فان كمال الرخصة كمال الغرمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فتوقى مما تراخي حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات  
 والبيع بثمن موطن من البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك مع البيع والمطالبة بالثمن ثابتة في البات مترسخ من سبب المقرن  
 بشرط الخيار والاصل كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله كقطر المرعى والمسافر اى كافتارها فانه يستباح مع قيام سبب موجب للصوم  
 المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوحيها احتياط لعلم نحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب ايام الصوم  
 وحرمة الافطار تراخي في حتمه الى احوال عدة من ايام اخر فكانت الغرمة ادنى حال الرخصة منها في المكروه على الافطار في الصوم  
 لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتاخر من سبب فلا جرم كانت الرخصة المبني على هذه الغرمة ادنى حال من الرخصة المبني

على الغزمية الاولى كما انما هو المتعارف بها في الغزمية وانما صحتها من هذا الوجه اخذت منها بالجملة لان الحكم وهو الوجوب هو المستتر  
 الا فطارها تراخي ولم يكن ثابتا في الحال لم يمار من الرخصة وهي بقاء الافطار وترك الصوم حرمة فكان تشبيها بالافطار في غير رمضان  
 فلم يكن رخصة حقيقية محقة لان التجاوز فيها مدخل من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولذا ابي ولان السبب قائم موجب  
 للحكم في وقتها كما هو موجب في حق غير ما صح الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخي في اقتضاها الى دراك عدة من ثم لم يفرم يلزمها الامر  
 بالقدية لو انما قيل دراكها كما لو انما قيل دراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمها الامر بالقدية لان ترك الواجب لعذر يرفع التام  
 ولكن لا يسقط التجاوز كالحكم في الفطر في رمضان واذا فطر وادته قبل ذلك زمان القضاء يلزمه الامر بالقدية وكذا الحال في غير رمضان  
 ان الحكم ليس ثابتا في الحال قوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا لما لا سببية وتروى في الرخصة قال الغزمية تودي معنى الرخصة من حيث  
 تضمنها ليس بواجبة استلزاما لشيء من هذا النوع ان العمل بالغزمية اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الا افطار عندنا فقال الشافعي رحمه الله  
 في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الا افطار في السفر افضل وهو قوله الشافعي وسعيد بن المسيب والاوزاعي  
 والجمهور اعتبار الظاهر تراخي حكم الغزمية فان وجوب اداء الصوم لما تراخي الى دراك عدة من ايام اخر اقتضت ان لا يجوز الاداء قبله كما  
 ذهب اليه اصحاب الظواهر طاعة ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فيقتضي اعتبارها في افضليتها ونحن نقول ان السبب لم يوجب  
 وهو مشهود اشهر بطلانه لما كان قائما وتأخير الحكم بالابل غير مانع من التحميل كالكلام بين الموعول كان الموعود للصوم عالما الله تعالى في  
 اداء الفرض والمترخص بالفطر عا لا لنفسه فيما يرجع الى الترتيب فكان الاول اولى وتروى في الرخصة يعني لم يتعين اليه في الفطر  
 في الغزمية نوع ليس الفينا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان اليس من التفرقة بهاء في الشهر وكما كانت الغزمية تودي اي  
 تحصل معنى الرخصة وهو ليس من هذا الوجه فكلت الغزمية لمحصل معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى الغزمية وهو اقامته حق التمتع  
 وحقيقة المعنى فيه ان الغزمية كانت ناقصة باعتبار تأخير حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي  
 الا ان هذا لا يثبت لرفع المسافر والامر عليه وفي الصوم نوع ليس ايضا فانما نخبه فلما انقضاء هذا ليس نعمت الغزمية ولما  
 وكان لاخذ بها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان تضعفه الصوم فليس له ان يتبدل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط  
 عنه بخلاف النوع الاول استلزاما من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعفه الصوم فيحيدز كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان  
 اثما لان الافطار لم يزد في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه  
 بما صار به مما هو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامته من الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي  
 مما به من الكفار كان حراما وفيه تنبيه للشروع ايضا لان المشروع في حقه ما لا تأخير او جواز التحميل على وجه تعضن ليس او اما التحميل  
 على وجه يودي الى الهلاك فليس مشروع فكان حمله تنبيه للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب ابي وجوب الاداء عنه  
 ساقط ابي متاعا الى احوالك عدة من ايام لا فرق فليكون له الصبر على الهلاك تقيها من الله تعالى بخلاف النوع الاول لان الحكم  
 لما لم يتاخر عن الصبر لم يسقط كان الصبر على الهلاك تقيها من الله تعالى منظر الطاعة فكان ما جود لان ذلك عمل الجاهل بهر  
 قوله والما تم له الجاهل لما وضع عنا من الاصر والاعمال فان ذلك ليس رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فاقم  
 يكون رخصة لا مجاز امن حيث هو نسخ فمن تفتيا تسمية ما حظر عنا من الاصل والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان

لا يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة أصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان سقوطها في حقنا توسعة وتخفيفا إذا قلنا أنفسنا بهم فمن طلاقهم  
 الرخصة ملية باعتبار الصورة تجوز التحقيق لأن السبب لموجب الموت من الحكم عدم أصلا بالرفع والنسخ واليجاب على غيرنا لا يكون تقييدا في حقنا  
 فتحة في مقابلة التفتيح والاصلاحات الشاذة والأحكام المنطقتة لقتل النفس في التوبة قطع الأعضاء الخاطئة والأغلال الموانع  
 اللازمة لزوم الفعل كإفريق المعاني في الكشف لأمر النقل الذي يصر صاحبه أي يحبس من الحراك ثقله وهوشل ثقل تكليفهم وضعته  
 سخر اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الأغلال مثل لما كان في شرايعهم من الأشياء الشاذة نحو تفتيح القضاء بالقصاص عند إمكان  
 أو خطا من غير شرع الدية وقطع الأعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب وإحراق الثياب وتحریم المردود  
 في اللحم وتحریم السبت وروى أن الأصغر في بني إسرائيل في عشرة أشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان لا يجب  
 عليهم خمسين مائة في اليوم والليله وركبتهم كانت ربع المال ولا يظهرهم من الجنابة والحدوث غير الماء ولم يكن صلواتهم جائزة  
 في غير المسجد وحرم عليهم الأكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كاللؤلؤ وكانت علامته يقول قربانهم  
 احتراقه بنار تنزل من السماء ومساكنهم كانت بواحدة ومن أذنبت منهم فزنا بالليل كان يصح وهو مكتوب على باب دله فرطت هذه  
 الأسور عن هذه الأمه تكريها للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله وأما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة  
 وبه القسم الأخير من أنواع الرخص فاسقط عن العباد بأخراج السبب من أن يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط  
 مشروعا في الجملة فمن حيث أنه سقط في محل الرخصة أصلا كان نظيره القسم الثالث فكان مجازا أو ليس في مقابلة عزيمته ومن حيث  
 أنه بقى السبب الحكم مشروعا في الجملة أخذت بهما بالتحقيق فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبه على  
 شبه الحقيقة لأن جهة المجاز بالنظر إلى محل الرخصة وشبهه الحقيقة بالنظر إلى غير محلها فكانت جهة المجاز أقوى ونسب هذا النوع  
 رخصة استقاط على معنى أن حكم العزيمة فيها ساقط أصلا قوله كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه أصلا  
 وهو السلم حتى كانت العينية في السلم مفسدة للعقد وروى أن النبي عليه السلام منى من بيع ماله من عند الإنسان ورضخ السلم  
 وكان من عادتهم أنهم يبيعون الشيء لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه إلى المشتري فالنبي عليه السلام منى من  
 بيع ماله من عند الإنسان ورضخ في السلم للحاجة ففطرت العينية في عامته البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط  
 في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في السلم مفسدة للعقد لا مفسدة له وذلك لأن سقوط هذا الشرط لا يقتضي على  
 المتباينين يمتنعون إلى قاصدهم من الثمن قبل إدراك غلاتهم مع توصل صاحب الداهم إلى مقصوده من البيع فكانت رخصة مجازا  
 حيث أن العينية سقطت فيه أصلا للتخفيف ولم يبق مشروعا كالأصل والأغلال ولكن لما شبه بالحقيقة من حيث أن العينية مشروعة في  
 الجملة قوله وكذلك العينية والحق سقطا من متاع حق المكروه والمفطر أصلا للاستثناء حتى لا يسعها الصبر عنها أي وسقوط العينية في السلم يسقط  
 حرمة المكروه المتيقنة في حق المكروه والمفطر حيث لم يبق مشروعة أصلا عندنا وتبدلت بالإباحة وروى من أبي يوسف رحمه الله أن  
 لا تحرق ولكن يرضخ الفصل في حالة الاضطراب والجماع كمان في الكراه على الكفر والكل لغيره واليه ذهب المشافى رحمه الله في الجملة  
 وكثير من العلماء وقائمة الاختلاف قطرها إذا صبر حتى مات لا يكون أنما عذبهم ويكون أنما عذبنا وفيها إذا طغى لا يأكل من أكل  
 بأكل هذه المحرمات في حالة الخصة عندهم ولا يثبت عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في نفسه فليس عليه ولا يجرم



في الغزمية الاولى على ان كانا واقفا معا بكما في الغزمية وانما صحتها من هذا الوجه اخذت منها بالجملة لان الحكم هو الوجوب وهو مستتر  
 الا فطرنا تراخي ولم يكن مما يجازي الحال لم يلبس من الرخصة وهي بقاء الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان  
 فلم يكن رخصة حقيقية موصفة لان التجاز في هذا مذهبنا من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولذا اسي ولان السبب قائم موجب  
 للمكسفة فقام كما هو موجب في حق غيرهما مع الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخي في حقها الى دراك عدة من ثم لم يفرم ليزمها الامر  
 بالعدة لولا ما قيل في ذلك كما لو كانا قبل دراك رمضان ولو كانا لوجب تأجيلهما للزمها الامر بالغزمية لان ترك الواجب لم يبرر رفع التام  
 ولكن لا يسقط التجاز كالحكم في الفطر في رمضان اذا فطر واما قبل دراك زمان القضاء ليزم الامر بالغزمية وكذا الحال في غير رمضان  
 ان الحكم ليس ثابت في الحال قوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا من سببته وتروء في الرخصة قال الغزمية تودي معنى الرخصة من حيث  
 تضمنها ليس بواجبة اسلمين اسي حكم هذا النوع ان العمل بالغزمية اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا قال الشافعي رحمه  
 في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قوله استسبب وسعيد بن المسيب والاوزاعي  
 والحمد اعتبار الظاهر تراخي حكم الغزمية فان وجوب اداء الصوم لما تراخي الى دراك عدة من ايام اخر يقتضي ان لا يجوز الاداء قبله كما  
 في سبب الية اصحاب الظواهر طاعة ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فيكون معتبرا في افضليته وسنن لقول ان السبب كما هو  
 وهو مشهور واشهر بكما له لما كان قائما وتأخير الحكم بالابل غير مانع من تعجيل كالمدين الموصل كان الموصل للصوم عالما الله تعالى في  
 اداء الفرض والمصلحة بالافطار فاما لفظة فيما يرجع الى الترفية فكان الاول اولى وتروء في الرخصة يعني لم يتعين السبب في الفطر  
 في الغزمية نوع ليس ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التعذبه به بعد معنى الشهر فكانت الغزمية تودي اي  
 تحصل معنى الرخصة وهو ليس من هذا الوجه فكلت الغزمية لمحصل معنى الرخصة فيما يتحقق معنى الغزمية وهو اقامته حق التعذبه  
 وحقيقة المعنى فيه ان الغزمية كانت ناقصة باعتبار تأخيرها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال المشرك  
 الا ان هذا لا يثبت لرفع المسافر وليس الامر عليه وفي الصوم نوع ليس ايضا فانما نجبر ذلك لنقصان بهذا اليسر فتمت الغزمية ولما  
 وكان لا يخذلها اذ لم يكن في القسم الاول قوله الا ان تضعفه الصوم فليس له ان يتقبل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط  
 عنه بطلان النوع الاول مستلزما من قوله الصوم افضل يعني افاضعه الصوم فيحذف كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان  
 اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه  
 بما صار به مجازا وهو الصوم من غير تمصيل المقصود وهو اقامته حق الله تعالى لانه اخر عنه وذلك مرام من قتل نفسه بالسيف الذي  
 مما به من الكفار كان حراما وفيه تنبيه للمشروع ايضا لان المشروع في حقه اما التأخير او جواز التجيل على وجه تعفن ليس او اما التجيل  
 على وجه يودي الى الهلاك فليس مشروع فكان حمله تنبيه للمشروع فيكون مراد به معنى قوله لان الوجوب اسي وجوب الاداء عنه  
 ساقط اسي متاعا الى احوال عدة من ايام اخر فلا يكون له السبب في الهلاك بقيام حق الله تعالى بطلان النوع الاول لان الحكم  
 لما لم يتاخر عن السبب لم يسقط كان الصاب على الهلاك قتيلا حق الله تعالى في منظره لاقامة فكان ما جود لان ذلك عمل الجاهل به  
 قوله والما تم لوجه الجاهل فلما وضع عنا من الاصر والاعمال فان ذلك ليس رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا ما ظم  
 يكون رخصة لا مجازا من حيث هو بل هو تخفيف تسمية ما حط عنا من الاصل والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

لا يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة أصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا إذا تأملنا أنفسنا بهم من طلاق سهم  
الرخصة علينا باعتبار الصورة تجوز التحقيق لما ان السبب لموجب للموت مع الحكم بعدم أصلا بالرفع والنسخ والالجاب على غيرنا لا يكون نصيبا في تقابل  
فسيحة في مقابلة التضييق والأصلا عما لا يشاء والأحكام المنظفة لقتل النفس في التوبة قطع الأعضاء الخاطئة والأغلال المرونة  
اللازمة لزوم الفعل كما في المعاني : في الكشف لا من الثقل الذي يصر صاحبه أي يحسبه من الحراك ثقله وهو مثل ثقل تكليفهم وصعوبة  
مواصلة قتل النفس في حصة التوبة وكذلك الأغلال مثل لما كان في مشربهم من الأشياء والشاقة سخونة التقصير بالقصاص كما كان  
أخطأ من غير مشرع الديني وقطع الأعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب وإحراق الغنائم وتحريم المردود  
في اللحم وتحريم السبت وروى أن الأصلا في بني إسرائيل في عشرة أشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان لا يجب  
عليهم خمسين مملوكة في اليوم والليلية وركعتهم كانت ربع المال ولا يطهرهم من الجنابة ولا يحدث غير الماء ولم يكن صلواتهم بائنة  
في غير المسجد ويحرم عليهم الأكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالأكل وكانت علامة قبول قربانهم  
احتراقهم نار تغزل من السماء ومنااتهم كانت بواحدة ومن أذن من ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب دله فرخت هذه  
الأمور من هذه الملة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله وأما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشغورا في الجملة  
وبه القسم الأخير من أنواع الرخص فما سقط عن العباد بأخراج السبب من أن يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط  
مشروعا في الجملة فمن حيث أنه سقط في محل الرخصة أصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا إذ ليس في مقابلة عزيمية ومن حيث  
أنه بقى السبب الحكم مشروعا في الجملة أخذ بهما بالحققة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبية على  
اشبه الحقيقة لأن جهة المجاز بالنظر إلى محل الرخصة وشبهته الحقيقة بالنظر إلى غير محلها فكانت جهة المجاز أقوى ونسب هذا النوع  
رخصة استقاط على معنى أن حكم العزيمة فيها ساقط أصلا قوله كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع سنة أصلا  
وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفيدة للعقد وروى أن النبي عليه السلام منى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورضي السلم  
وكان من عادتهم أنهم يبيعون الشيء لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه إلى المشتري فالنبي عليه السلام منى عن  
بيع ما ليس عند الإنسان ورضي في السلم للحاجة فشرطت العينية في عامة البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط  
في السلم بحيث لم يربح مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفيدة للعقد لاصححة له ودة لك لأن سقوط هذا الشرط للتيسير على  
المحتاجين لم يمتدحوا إلى مقاصد من الثمن قبل دراك فلا تتم مع توصل صاحب الداهم إلى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا  
حيث أن العينية سقطت فيه أصلا للتخفيف ولم يربح مشروعا عينية كالأغلال ولكن لما شبه بالحقيقة من حيث أن العينية مشروعة في  
الجملة قوله وكذلك العينية وأما سقوط حرمتها في حق المكروه والمفطر أصلا للاستثناء لا سيما العبر عنها أي وسقوط العينية في السلم سقوط  
حرمة المحرمات في حق المكروه والمفطر حيث لم يربح مشروعة أصلا عندنا وتبدلت بالأباحة وروى من أبي يوسف رحمه الله أن الحكم  
لا ترتفع ولكن يرضخ الفصل في ماله الاضطرار بالقاء للبهج كما في الإكراه على الكفر وأكل الخمر واليه فبالشأن في حمة الله في الجزية  
وكثير من العلماء وقائدة الاختلاف قطرها إذا صبر حتى مات لا يكون أنما عديم ويكون أنما عندنا وفيها إذا طلع لا يأكل مرارا  
بأكل هذه المحرمات في حالة النجاسة عديم ولا يحنث عندنا تسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في نجاسة غير تخلف لا يحنث

محذور رجم أي قتل عتة الضرورة إلى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير ما يل إلى الموت وهو أن يأكل فوق السكينة  
 فإن الله محذور بغيره ما أكل ما حرم عليه من اضطر إليه رجم بالولاية في شرع الرخصة لهم في ذلك كما قال ابن عباس رضي الله عنهما  
 فذل طلاق المفطرة على قيام المحرم لانه تعالى رفع المواحدة رخصة على عبادة كلفه الاكراه على الاكراه بان حرمة هذه الاشياء وبناء  
 على صفات فيها من التحبث والضرر ولا تستند تلك الصفات في حالة الضرورة فبقية محرمه كما كانت ولخص الفعل للضرورة ولنا  
 قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الاستثنى  
 فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت سبابة قبل التحريم فبقية في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الأصل  
 في الاشياء الاباحة قبل الشرع وأما على مذهب من قال محل المحرم لا يعرفان لا شرعا فقال بالاستثناء من الخطر بالاجرة فصار كانه  
 حال هذه الاشياء ومحرمه في حالة الاختيار سبابة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة في الاضطرار بالنسبة ايضا ولا يلزم عليه استثناء  
 اجزاء كلمة الكفر في حالة الاكراه قوله تعالى الا من اكره وقله مطمئن بالايمان فانه لم يزل اباحة لاننا لانسلم انه استثناء من الخطر ليل  
 على الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب والتقدير من كفر بالهدى من بعد ايمانه فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا  
 من اكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل تنعاهما على ثبوت محل وحرمة الحرم والمجته فثبت صيانة للعقل عن الاعتكاف  
 والبدن من تعدي حيث المجته فاذا اخاف بالانتفاع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل لان في فوات الكل فوات  
 البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فكان طلاق ذلك الفعل في هذه الحالة استقفا لمحرم هذه الاشياء فاذا اصبر لم يصير موديا من الله  
 لانه قد سقط بل صار مضيقا ومن غير تمصيل هو المقصود بالحرمة فكان اشياء يؤيد النقل عن مسروق وغيره من اضطر إلى ميته ولم  
 يأكل حتى مات وخل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصل والاعتدال بل كانت  
 في المجازية كما قلنا في العينية واما اطلاق اسم المفطرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المختص لتناول يكون باجتهاد وحسب  
 التناول زائد على قدر ما يحصل سد الرمق وبقاء المعية او مثل من ابقي بهذه الرخصة ليعير عليه رعاية هذا الاضطرار المختص والتناول  
 بعد الحاجة فانه تعالى ذكر المفطرة لهذا التفاوت قوله وكذلك الرجل يقطع غسله في مرة اسبح اصلا لعدم سرية الحدث اليه  
 وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة استقاط عندنا ولهذا قلنا ان نهر المسافر وفجره سواء لا يميل الزاوية اي وكما سقط  
 العينية والمحرمه فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة اسبح وسبحه حال التحنن لان استثناء القدر ما  
 يمنع سرية الحدث الى القدر ولا يجب غسل في من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة المحمية فيثبت ان الغسل ساقط وان  
 اسبح مخرج للتباعد لا ان الواجب من غسل الرجل يتأدى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون  
 اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتأدى به اسبح لما شرط ذلك لان اسبح حينئذ يصلح رفعه  
 كالغسل الساري الى القدر تعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون فالا في الرجل دهرت مسترة بالحنف وقدم تحت  
 على الرجل في قبول حكم الحدث فجعله ما نفا من سرية الحدث الى القدر لان غيبته الحدث في الرجل يجب الغسل غم غيبه اسبح عنه الا ان  
 اصل السبب في سبابة الجملة كما كان في حال عدم التحنن فكانت رخصة المسح نظير رخصة السبابة فكانت رخصة استقاط قوله وكذلك كذا  
 ما تقدم الاشارة قصر الصلوة في حق المسافر رخصة استقاط عندنا وقال الشافعي رحمه الله في رخصة فيه والغزمية سبب الارب حتى لو فات



الوقت يفتي ارباعا او قضاها في السفر في قول في قول ان يقصر في السفر كعتين دون الحضر واجتج بقوله تعالى اما  
 فترجم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر لم يقط الاجتاج وانه للاباحة دون الاجاب وبان الوقت  
 سبب للاربع والسفر سبب للقصر على رفع الاكل وتغييره فانه لما اقتضى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه  
 لمصلحة الفجر اذا اقتضى بمن يصلي الظهر فيميل ما يشاء الا ان القصر سبب بارض فاما لم يعمل به لاي ارتفع حكم الاصل وهذا كما به  
 اذا اذن له مولا به بالجمعة تخيير بين ان يودي بالجمعة كعتين وبين ان يودي الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايسرها  
 شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عمل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا  
 ان يترخص بالترك والتاخير وعندها القصر رخصة استقاط حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لان السبب في حقه لم يبين موجبا  
 الاربعين فكانت الاخرى ان نافلة وخطا النقل بفرض قصد الاصل وادخل النقل قبل كمال الفرض بفسد للفرض وادخل  
 اربعا وقصر على راس كعتين كره ذلك ان لم يقدر فسدت صلوة كما في الفجر قوله وانما جعلنا استقاطا محضا استدلالا  
 بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فاروى عن عمر رضي الله عنه انه قال نعصر الصلوة ونحن اسنون فقال عليه السلام هذه مقربة  
 تصدق الله بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بالاحتياط التملك استقاطا محضا لا يميل الرد كما لعقود عن القصاص اي  
 هذه الرخصة استقاطا للغيرية استدلالا بدليل الرخصة اما الدليل فاروى عن علي بن ربيعة الوادي قال سألت عمر رضي الله عنه بالانقصر  
 الصلوة والانتحاف شيئا وقد قال الله تعالى ان حقت فقال شكل على ما شكل عليك فسألت سول الله عليه السلام فقال ان هذه  
 صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير واسم الاشارة راجع الى الصلوة والقصر  
 او الى القصر والتاثير لتاثير الخبر كما في قوله تعالى بل هي فدية فالتاثير تمسك بهذا الحديث وقال غير النبي عليه السلام  
 ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل قبوله بقوله اكان فاشيخ  
 ادرج في تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والصدقة والتصدق بالاحتياط الرد ولا يتوقف على قبول  
 العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعلموا بها واعتقدوا بما قال فقال فلان قبل ان يشرع اسي اعتقدا وعمل بها واراد بقوله  
 بالاحتياط التملك لا لا يتحمل من كل وجه فاما حمل التملك من وجه دون وجه فالتصدق به به وتملكه لا يكون استقاطا محضا حتى  
 لو قال لمديونة تصدقت الدين عليك او ملكتك فقبل او سكنت يستقط الدين ولو قال الا قبل يرتد لان الدين يحتمل التملك  
 من الديون ولا يتحمل من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به استقاط محض فيه معنى التملك ولهذا  
 لم يصح تعليقه بالخطر كتملك العين فترتد بالرد وانما قلنا ان التصديق بالاحتياط التملك استقاط محض لان التصديق احد  
 اسباب التملك والتملك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لاخره هبت لك هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك اذا  
 صدر من العبد فقبل الرد حتى لو قال لاخره لا قبل لا تثبت له ولا يترتب منه فدية او صدقة من الله تعالى لا يترتب بالرد لانه  
 مقترن بالطاعة لا يمكن رد ما نية وواجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى للوارث فاذا قال  
 لا قبل لا يعتبر قوله التملك لمضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العبد ولا يقبل الرد مثل ان يقول لامرأته هبت لك  
 المطلاق والنكاح منك او تصدقت به عليك ويقول ولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكته او

أو تصدقت به عليك فتطيق المارة. ويسقط القصاص من غير قبول ولا يترتب بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يكمل الرد فان تصدق  
 الصا ومن الشد فيما لا يكمل التملك وهو شرط الصلوة اولى من ان لا يكمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض من الطائفة  
 ان المراد من التصديق الاسقاط وقد سمي الشد الاسقاط تصديقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم والرد بالآية قصر الاحوال  
 لا تصدقات على ما عرف واما المعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط الاكمال صلا ولان الاختيار  
 بين القصر والكمال من غير ان يتضمن نقلا للمطيع بالعبودية بخلاف الصوم لان له من جوار بالتأخير دون الصدقة واليسر بغير فساد  
 التعمير لطلب الرفق اى لاستدلال بمعنى الرخصة فوجبان احدهما ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت نفي ثبوت للعبد الخيار بين الايام  
 على الرخصة وبين الايمان بالغربة لان الرخصة وان تضمنت يسرا في الغربة اما ان تضمنت فضل ثواب لتضمن الغربة في الاكراه  
 على الكفر فوالاشهاد او تضمنت يسرا اخر ليس ذلك في الرخصة لتضمن الصوم في السفر يسرا فافقه المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل  
 ثواب ولا نوع يسر سقطت لوصول المقصود بالرخصة وتعيين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعيين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال  
 فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه الا في عدد الركعات والمسافر قد أتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالحجبة او الفجر  
 مع الظهر فانه لا فضل الظهر المقيم على غيره ولا لظهور العبد على جمعة اخرى اذا كان كذلك وجب القول سقوط الاكمال صلا والثاني ان  
 التعمير لو ثبت لا يتضمن نقلا للعبد ولا اختيار الخالي عن الرفق ليس الله عز وجل فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير دفع يعود  
 اليه او مضرة تنفذ عنه لان اثبات مثل هذا التعمير لا يلزم بالعبد لانه يفرغ الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا  
 بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط لان العبد جاز فيه بالتأخير لقوله تعالى صدقة من ايام اخرون لصدقة الصوم  
 فثبتت الغربة مشروطة لان الموصل ما يقبل التجديد كالدين الموصل واذا الزكاة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط الرخصة  
 ايضا لان اليسر فيه اى في الصوم تعارض فان اليسر الحاصل في جانب الغربة بسبب جوارفة المسلمين يعارض اليسر الحاصل في جانب  
 الرخصة فيجوز ان يثبت التعمير في بين الرخصة والرخصة ليعتد العبد بما هو الارفق عنده فمخرج في جواب ما يرد نقضا على هذه الال  
 فقال لا يلزم العبد لما دون في الجملة لان الجملة واحدة لا يجوز بها واحد بما على الاخر وعند المغائرة لاتيمن الرفق في الاقل عدد  
 اما ظهر المسافر والمقيم واحد بالتعمير بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق الا اذا كان العبد في الجملة اى حيث غير بين ان يصل  
 اربعا وهو الظهر وبين ان يصل كمتين واما الجملة واما التعمير بين القليل والكثير من غير رفق لاننا لا نسلم انه غير بينهما بل الواجب عليه  
 الجملة حينئذ الا اذا كان كانه في اخره لو تخلف عنها كانه في ذلك كما في المعنى ولكن سلما ان التعمير ثابت فهو غير لازم  
 ايضا لان الجملة والظهر مختلفان حتى لا يجوز اداء واحد بما بينة الاخرى ولا يصح اقتداء مطلق الظهر بمصلحة الجملة ولا عكسه ويشترط لجمعة  
 ما لا يشترط للظهر فيصح التعمير طلبا للرفق بخلاف في ظاهر المسافر والمقيم لانها واحدة وكذا صح بناء احدهما على الاخرى فتعين الرفق في الاقل  
 فلا يفيد التعمير بين القليل والكثير لعدم تضمنه رفقاً قوله وعلى هذا يخرج من نذر الصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معتبر بتعمير بين الصوم  
 ثلاثة ايام ومن الصوم سنة في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله ارجح اليه قبل موته بثلاثة ايام لانها مختلفان كلما احدى  
 قرينة مقصودة والاخر كعادة وفي سلتنا هما سواء فصدا كالمدة بما اذا مضى لزوم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا  
 اى على جواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان فعلت الدار فعلت صوم سنة فدخلها وهو

منه الوفاء بالنذر وهو صوم سنة من كفارة لم يحن وهو صوم ثلثة ايام عند مجزئ روى عن ابي حنيفة انه روى القليل مودة بثلثة وهذا تخيير بين اقل  
والكثير في خبر اصلها احدى صوم سنة وصوم ثلثة ايام فمما نأمن منى وانما صومها لان صوم سنة قربة مقصودة قاله شيخ الزجر والفقهاء  
وصوم ثلثة كفارة لم يحن حلف ابو عبد الله باليمين وفيها معنى العقوبة والرد برفع التعيم طلبا للارفق عند هذا اذا كان التعليل بشرط  
لا يريد وقوه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التعليل بشرط يريد وقوه مثل ان يقول ان شق الله دريغى اوان  
قدم فاجبى فعلى كذا فلا تخيير بل لو اوجب به الوفاء بالنذر للغير وهو صحيح فمما سئلنا على في مسئلة طهر المقيم المسا فرمسا سوا على القعر  
الاكمال سواء بيل اطلاق الاتفاق الاسم ولشروط فلا يقيد التعيير شيئا فصلا اى ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخير العبد الماذون في اجبة  
لغير تعيين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جنابة المديبر وتخير بين الرفق والقداد في جنابة العبد فان المديبر اذا جنى لزم  
المولى الاقل من الارش ومن قيمة المديبر غير خياره في ذلك لا اتحادا بحسن او المالمالية بل المقصودة لا غير تعيين الرفق في الاول  
كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث غير المولى بين الرفق والقداد وان كانت قيمة العبد اقل واكثر من العدا لان العدا  
والقداد مختلفان صورة ومعنى فاستقام التعيير طلبا للرفق كتحخير العبد الماذون في اجبة بينهما وبين النظر ولا يلزم على ما ذكرنا تخييرنا تخيير  
موسى عليه السلام في الرعى بن ثمانين وعشرين سنة على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك منى وبينك ايها الاطمين قضيت  
فلما عدوان على فانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد لانا لا ناسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل لم هو الذي ثمان  
سنتين لا غير الفصل كان تزامنه بيل قوله تعالى فان تمت عشرة من عدك وبكذا نقول لفر من في سلكتنا رقتان والزيادة عليها من  
شروع للعبد تبرع من عنده لان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الاكان بنفسه للفر من وبعد المالك قبل انتهاء التبرية مكره ولا يلزم  
ايضا ما ذكرنا في باب النواقل ويصل اربعا قبل الفصد وان شارب كعتين واربعاء بعد العشاء وان شارب كعتين وما ذكرنا في باب الاذان والاقامة  
صلوة اذن للاولى والقيام وكان مخيرا في الباقية ان شارب اذن واقام وان شارب اقم على الاقامة فان هذه كله تخيير بين اقل والكثير  
في جنس واحد لانا لا ناسلم ان الرفق تعيين في القليل بل في الكثير وياودة اللواب وان كان في القليل بل في الكثير فكان التعيير مقيدا على هذا  
الحرف يخرج جميع ما يرد ونقضا عليه الله اعلم واذا فرغنا بحمد الله جل جلاله من بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه والغرض من  
غواصنه والكشف عن قائله فليشرع في تفسير القسم الثاني وتفسيره بادئين الجهد في تفسيره وتفسيره مستعينين بالله عز وجل  
في استنباط لطائفه وتحقيق سعيه مستعينين بالتوفيق منه في استخراج حقيقته وتفسيره مستعينين بالله عز وجل في استنباط لطائفه وتحقيق سعيه  
وانبياءه واحمد ربنا ولا اله الا هو

باب بيان اقسام السنة اعلم بان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم طهرت للاصغر والنبى والخاص مع العام وسائر الاقسام  
التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يقتضيه لسنن فنقول لسننا اقسام السنة واولها الفطر والخبر كما ذكره غيره لان لفظ السنة شامل  
لقول الرسول فعليه السلام ومنطلق على طريقه الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم على ما عرف واشتهر قد اجمع باخر القوم  
بيان افعال النبي عليه السلام واقتوال الصحابة رضي الله عنهم فاما لفظ الشمل لكل شئ سنة واحصى بها قول النبي صلى الله عليه وسلم ان  
الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى العموم لان قوله عليه السلام في مثل الكتاب وهو كلام صحيح لوجوه متعددة والبلاغة  
يوجب في هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانها فيها لانها فرع الكتاب في كونها جزءا من كتابه وبقائه



في طريق الاتصال بيننا فان الكتاب ليس له الطريق واحد وهو التواتر والسنن طرق مختلفة كما ستقف عليها وهذا الباب لبيان تلك  
الطريق وما يتعلق بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال  
وسط الاشارات الاحالية والدلالات المعنوية كما يقال خبر تنبي ميناك ومنه قول في الحديث فيكم لظلام ايل عنده من يذبحه ان الماتية  
تكذب + ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الغم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده فبقي ان لا يحد لانه ضروري التصو  
اوكل فاحل علم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه احتمالات مصورة ضرورية  
لما كان كذلك وروايات العلم الضرورية بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتها آت قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام  
الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل بدلالة التصديق والتكذيب في قيل لا يحتمل الصدق والكذب واخر من عليها بان خبر الصدق  
خبر سوي اصله عليه السلام لا يظلم الكذب ولا يحتمل الكذب ايضا فلا تكون باعثة ومختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين علم  
فيه نسب له خبرها الى الماخروسة خارجية بحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كلمتين لفظيتين لشمل الخبر النفساني وقال حكم فيه يثبت  
ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقيدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخبر  
ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بصدقها ان طابقت وبكذبها ان خالفت وليس الامر ونحوه ذلك قوله الشنن نوعان  
مرسل ومسل فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضع الامر واستبان له الاسناد الارسلان  
التقيدية لنفسه وكان هذا النوع الذي نحن بصدد سمي مرسل عدم تقيدية بذكر الواسطة التي بين الراوي والمرسل عنه وهو في اصطلاح  
المحدثين ان يترك التاب في الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعل سعيد  
بن اسيد في لحول الدمشقي وابراهيم النخعي وكحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراوي وبين من يقول من لم يغير  
الامرية قال ابو هريرة فذا السبع عندهم منقطعان ترك اكثر من واحدة فهو يسمى بالمفضل عندهم وكل سماعا لاهل البيت  
والاصوليين وهو اربعة اقسام ما رسل الصحابي وما رسله المحدث في القرن الثاني والثالث وما رسله العدل في كل عصر بعدهم وما رسل من بعده  
والفضل من وجوه هذا القسم لم يذكر في الكتاب والقسم الاول هو مرسل الصحابة مقبول لاجماع حلال روايتهم على السماع بانفسهم  
اذ الاصل فيهم السماع لتحقيق الصحابة في مقام الاماذا صوابا روايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذ قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المحدث وما رسل في القرن الثاني والثالث فجمعة عندنا وهو من هذا لاهل البيت في  
احد من الروايتين عنه واكثر المتكلمين وحديث اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال المشافعي لا يقبل الا اذا اقر  
بهما في نفسه فنجيئنا قبل ذلك بان يتأكد بالجمعة مشهورة او موافقة قياسي او قول صحابي او تلقية الامة بالقبول وعرف من حال  
المرسل انه لا يردى عن فيه علم من جهالة او غير ما اشتهر في رساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوعهما مختلفة او ثبتت  
بوجاهة بان اسند مرسله مرة اخرى قال انما قبلت ما رسل سعيد بن اسيد في ثبوتها فوجدتها سائدا واكثر ما رواه مرسلانها  
من عمر بن الخطاب قال من هذا حاله احب قبول مرسله ولا استطيع ان اقول ان الحق ثبوتها بكتبتهما بالمتصل تسليما من ابي قبول المرسل  
بان كنهنا ما يكون محبة باعتبار اوصافه في الراوي ولا طريق بمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذ كان في غير معلوم والعلم به انما يحصل  
بالاشارة عليه من جهة وبذلك اسند نسبة عند يثبته فاقام بذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

تفاوت

Digitized by Google

وهو ذهب عيسى بن ابيان واختيار الامام محمد بن الاسلام فانه قال في بعض اقسام المسند عندنا مثل المسند المشهور وفوق مسند  
الواحد لانه لا يجوز الزيادة به على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انها يتوابعان وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المسند لتحقيق لمعة  
برواة المسند وعد التتم دون رواة المسند فلا شك ان رواية من عرفت عدالة ولا نقصة وتكسب من سوى بنيما بان الارسال لا يكون  
آجرا على ظاهره لانه يقتضي الجزم بغير الواحد وهو غير جائز فيكون معنى قوله قال رسول الله كذا الى انظر ان قال كذا فكان  
مثل الارسال لان معنى الاسناد هذا ايضا فان قال الراوي في الاسناد احد ثبت فقد عدته عن جماعة من الثقات فيمكن ان يكون مسلم  
اقوى من مسنده الى واحد لاجل الكثرة واجت من حج المسند كما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب من جواب عما يقال لما  
كان المسند عندكم فوق المسند كان المسند مثل المشهور فلا واسطة بين الاحاد والشرة فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب  
التي هي في معنى التسع كما يجوز بالمشهور فقال هذه من رواية ابي فضيلة ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والراي فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس  
وقوة للثبوت ثبتت بالتصحيح ثبت بالتفسير في ثابت بالراي فلا يكون المسند مثل المشهور فلا يجوز الزيادة التي هي في معنى التسع به لانه يوجب  
لله الزيادة على الكتاب بالاجتهاد ومن وجه قوله والامراسيل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه ابي دون القرون الثلاثة وهو القم  
الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلف فيه يعني اختلف في قبولها شائنا وتذكر الغيبة بتاويل المذكور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي  
يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لان العلية التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وسبب العدالة والضبط مثل سائر القرون وقال  
عيسى بن ابيان لا يقبل المراسيل من كان من ائمة انقل مشهورا ياخذ الناس العلم منه وان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده  
وليوقف مرسله الا ان ير من على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يرد  
الا من هو عدل ثقة شهادته النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة للكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالة من كان  
في زمن شهيد النبي عليه السلام على اهل الكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروي الا من عدل كذا ذكر شمس البهجة  
وذكر في المعتمد اذ قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل  
لانه مرسل ولكن للاخبار واثبت قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذي  
ارسل فيه المرسل عصر لم يضبط فيه اثنين قبل مرسله وقوله الا ان يروى الثقات مرسله كما روى مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن امثاله  
وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا بارسال سعيد بن المسيب فاني تتبعته فوجدتها سائلا لا ضاحجة والاستثناء من قوله قد اختلف فيه  
يعني اختلف في قبول مرسل من بعد القرون الثلاثة لان يروى الثقات مرسله الغيبة راجع الى من كما روى مسنده فحينئذ يقبل ذلك  
المرسل من غير اختلاف بين اصحابنا لان رواية الثقات قد قبلهم ذلك المرسل بعد ائمة وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله عليه السلام  
مقبول كمرسل القرون الثلاثة وفي المراسيل اسم جميع المرسل كالتاكي للمكره وفي غيره المراسيل مع المرسل الياء فيها للاشياء كما في  
الدياريم والسيارين واما القسم الرابع وهو المراسيل من وجه واحد من وجه سواء اسنده هذا المرسل او غيره فحجة عند العامة لان المرسل  
ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض لناطق قوله والمسند اقسام المتواتر وهو ما يروي به قوم لا يصفونهم  
ولا يتوجهونوا طويهم على الكذب لكثرة التتم وعد التتم وتباين الكتم ويدوم هذا الحد الى ان يتصل برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل  
القرآن والصلوة الخمس واعداء الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك هو الخبر المروي عن الغير بواسطة او بوساطة من غير انقطاع



واسطة بينه وبين الراوي فالمستند من السنة هو الاتصال بين من سئل عليه السلام من غير القطع واسطة من بين وهو ما  
من السنة وهو ما يستند اليه من ما نقله او غيره فكان الراوي يرفع الراوي الى من سئل منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام  
متواتر ومشهور وخبر واحد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بعددته وقيد بنفسه لخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرآن  
الرائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل وول قول الصادق على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحد بعد واحد ماخوذ من التواتر قال  
تواترت الكتب اى جاء بعضها في اثر بعض وتواتر من خبره ان ينقطع ومنه قولهم جاء وتواتر اى متتابعين واحد بعد واحد  
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله اتصال بين من سئل عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة فاما تعريفه فيشر  
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كما اخبر عن البلدان القاضية والملك الماضية ثم انفقوا على ان من شرطه كونه خبر  
كثرة تمنع من صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواظقة وهو سنة قوله لا يتوهم تواترهم على الكذب اى تواترهم على الكذب  
وامن يكونوا ما لم ينسبوا احدا مستند الى الحسن لا الى غيره كدليل العقل مثلاً فان اهل بغداد لو اضرعوا عن حدوث العالم لا يحصل  
لها العلم بخبرهم وان يكون الخبر في الطرفين والوسط مستوفى في الكثرة والاستناد الى الحسن واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحمد  
واختلفوا في اكل عدد يحصل معه العلم فبعضهم هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المذكين لحصول غلبة الظن و  
لو كان العلم حاصله لما كان كذلك وقيل عشرة بعد وثقابة بنى اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم قيل ربون  
لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن اتماماً حسباً لا احتياجاً الى من يثبت  
به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قوميه سبعين بالميقا تنا وانما خضعهم لانه لا يخفى ان هذه الحكمات فاسدة وان ما  
تتمسكوا به ليس بشبهة فنسلا عن محبة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم بقولهم لا  
ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين والاوليين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه  
منع من عدد مخصوص ضابطه ما حصل العلم به عنده فيحصل العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كمال عند الله تعالى  
قد تواتر على الاخبار لا ان يستدل بكمال العدد على حصول العلم والدليل على انه غير مختص بعددنا فنقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر  
من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو قلنا الفسامة فقه ذلك العدد والحالة التي تكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلاً لانه يحصل تنوع  
الظنون على تدرج نفي كما يحصل كمال العقل بالتدرج وكما يحصل الشئ بالاكل والاراء بالماء واسكر بالخم والتدرج والقوة البشرية قائمة  
من الوقوف على مثل ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها تنفع عليه وبعضها تخلف فيه فقوله لا يتوهم تواترهم تواترهم ويدوم هذا  
احمد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يتوهم تواترهم تواترهم ويدوم هذا  
ذهب قوم لا يعم من كان لا مكان التواتر فدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء واحصاء  
الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجج او اهل الجاهل لو اضرعوا من واقعة صدقهم عن الحجج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم  
مع كونهم محصورين وقوله عد التهم يشير الى شرط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقيق  
والكفر والفسق مغلقتا الكذب والمجازفة فشرط عدمها عند العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اصل قسط طينته لو اضرعوا  
لكنهم حصل العلم بخبرهم وان كان كفاً فجار وقوله وتبين انما التهم اى تباعدوا يشير الى شرط اختلاف بلداتهم واطاعتهم ومطاعتهم وهو

وهو متعارف لبعض الناس لا يشترط في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا حصول العلم باخبار متواطئة ببقعة واحدة  
او بلمعة واحدة ولا يشترط الكثرة اي كمال العدد كما بينا بدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع قطع  
والاطهر في الارحام على الصوم لانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم اذ لا يمكن ان يكون شرط حقيقة ما ذكرناه بدرا وما شبه ذلك  
مثل ان يشترط ان يكون فاعدا الطواف والوقوف بعرفات قوله وانه لو ثبت علم اليقين بمنزلة العيان وهو من باب جمهور العقلاء وذهب  
وهو قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهو قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان اخر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجوب العلم  
يقين ولا علم طائفة بل يوجب ظنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله الشيعي من الفقهاء الى انه لو ثبت علم طائفة لا يقين  
ويريدون به ان جانب الصدق يخرج فيه بحيث تضمن اليه القلوب فوق ما تضمن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والخطأ  
واقعا لو كان بانه لو ثبت علم اليقين اختلفوا هل يثبت علمهم الى انه لو ثبت علم طائفة بواجب العلم بواجب العلم بواجب العلم بواجب العلم  
وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعية رحمه الله تعالى انه لو ثبت علم طائفة بواجب العلم بواجب العلم بواجب العلم بواجب العلم بواجب العلم  
وخبر كل واحد من الكذب حالة الانفراد بانضمام البعض الى البعض لا يزاد الا الاحتمال او لو انقطع الاحتمال ولم يجر الكذب عليه حالة الانفراد  
انقلب الجواز متعاضدا فنثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الامر ان المعنى الذي لا جمل لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو الخبر  
غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع استغنى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجمع الغفير على  
الاخبار خبر واحد مع اختلافهم في الاداء وتصديق الصدق والكذب غير متصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صبيحة يوم واحد وقوله  
العلم اليقيني به ينفي على تصوره لا محالة ثم ادعى انهم يثبتون من غير ما ان ثبت به كما قال الفرغ الاول وطائفة كما قال الفرغ الثاني  
واجب الجمهور المتواتر بوجوب علم اليقين كالحسن فان العلم بالملوك للامنية والبلدان النائية احصا بالمتواتر مثل العلم بالحاصل  
بالحسن من غير فرق وسنجد المعرفة بحجة الكعبة انباءا مثلما بحجة مناز لها سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر ونبوي من المعقول وهو ان الخبر  
المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا وللمتدين او للمواضع منهم عليه اولدع وعاين اليه  
الاول فاسد لان صدق الكذب اتفاقا من جملة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني  
لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدبر ما كونه كونه الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة و  
الراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرة التهم واختلافهم مانع من المواضع عادة وكذا الرابع لان الداعي  
اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجر ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اظلا واسطة بين اصدقه  
والكذب في الاخبار فكان مفيد العلم كذا في الميزان وذكر بعض المحققين ان فطح باب الاستدلال في هذه المسئلة فيفضي الى تطويل الكلام بذكر  
اذا كان اشكال ما عارضات لا يحتمل المقصود الا باجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن الذين  
كل ما قل ان علمه بوجوب ذلك ومحمد عليه السلام اطهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة بالليل السخفي مع وجوه الدليل  
الظاهر بناء الواقع على النسخ في جازم يثبت به ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات باطل  
من قال انه لو ثبت علم طائفة لا يثبت علمهم بالان لا يستدل باليسل لانه ترتيب مقدمات صاوية وهو موجود وفيه لان العلم به لا يحصل الا بعد  
ان يعلم الخبر عنه امر محسوس وان الخبرين جماعة الاحاطل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان مكان كذلك لا يكون كذا بانميز

الصدق لعدم الوساطة وبأنه لو كان مزيوا لما اختلفوا فيه لما اختلفوا فيه ان اشئ اعظم من جزوه وان الموجودة لا يكون معدوما حيث  
اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب كما علم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو كان استدلالا لا يختص به يكون من اهل الاستدلال  
وقد رأينا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صفة يعلم آياه واسمه بالجزء كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا واعلم  
بالمملوك الماضية والبلدان الثانية يحصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم وهو العلم الضروري لانه لو كان استدلالا لكان  
اختلفا فيه عقلا لان شأن العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشغل بعض العلماء بالاستدلال للاكراه على من ينكر الضرورة تعذرا وكما  
ويؤيد عقده العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة ثم من يخالف فيه فانما يخالف بلسانه او جوفه في عقله او عناده ولو تركنا ما علمنا ضرورة لما انقم  
للتكليم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون العقيدة السامعة  
سما نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل مذهب حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون  
بان يقال لكون وهو الوجود والا لكون وهو العدم متقابلا والمتقابلان يتحقق اتصاف اشئ الواحد بها كاشئ الا ان يكون بالان يكون  
وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالخطوب هنا  
الواسطة بالمصية اليه قوله والمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم توأطوهم على الكذب وهم  
القرن الثاني ومن بعدهم داود واليك قوم ثقات ائمة لا يتمون فصار يشبهوهم ولقد يقيم بمنزلة المتواترة قال الجصاص في  
احد قسم المتواتر وقال عيسى بن ابيان يفضل حاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور يشهادة السلف صالحة للعمل بمنزلة  
فصحت الزيادة على كتاب الله تعالى وهي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من قسم المسند وهو خبر كان من الاحاد في الاصل ائمة  
الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى روت جماعته لا يتوهم توأطوهم على الكذب وقيل ما كتبه العلماء بالقبول والاعتبار للاشهاد  
في القرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون فلكم مشهورة حتى لا يجوز  
الزيادة بها على الكتاب فخل خبر الفاتحة والتسمية في الوطود وفهرها وليس مشهورا مستفيضا من شهر يشبهه مشهورا وشهرة فاشتهر  
اي وضع ومنه شريفه اذا سله واستفاض الخبر اى شاع وخبر مستفيض اى منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب  
بعض اصحابنا الى انه طعن بخبر الواحد فلا يفيده الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعته من اصحابنا الى ان مثل المتواتر فثبت  
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا الى انه يوجب علم طامية لا علم يقين فكان  
دون المتواتر فون خبر الواحد حتى حازت الزيادة به على كتاب الله تعالى لتسوية العمل بالنسخ وان لم يخبر بها التسوية طلقا  
وهو اختيار القاضى الامام ابي زيد وعامة المتأخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف مباح الى الكفار عند  
الفرق الاول من اصحابنا لا يفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يفر ونسب الائمة على ان جاحده لا يفر بالاتفاق واليه اشهر  
في الميزان وعلى هذا لا يفر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجماعوا على قبوله وامل به ثبت صدقه  
لانه لا يتوهم اتصافهم على القول لاجماع معجم عليه وليس ذلك الاتعين جانب الصدق في الرذات ولما سمينا العلم الثابت بالاستدلال  
لا ضروريا لانه لا يفر جاحده لان انكاره ونجوده لا يردى الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم عدولا لا يتصور توأطوهم  
على الكذب بل هو خبر واحد قبله لعلماء في العصر الثاني وانما يردى الى تكذيب العلماء في القبول اتصافهم لعدم التامل في كونه عن الرسول عليه



التام بطلان كبريل على جردة ومنه لال بجان الكمال المتواتر فانه يودى الى تكذيب الرسول والمتواتر بمنزلة المسموع  
 سنة وتكذيبه كقول يفرق الاخران الرواية في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فليتمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاده لان  
 الكفر لا يثبت بانكارا فيه شبهة ولا يمكن اعتبار هذا الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق  
 هذه الشبهة لا يؤثر في اسقاط العمل بها فمذه اولى فيجب اعتبار ما في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب  
 الى اليقين فوق الظن الذي يحصل من خبر الواحد لاتفاق العلماء من المصدر الثاني ومن بعد فهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من  
 هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى فلا يجوز به نسخ النظم لاختلاف درجته عنه صوة وذلك لان الزيادة  
 بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو صده على ما يعرف في فصل  
 المنسخ ان شاء الله تعالى في خبر الزيادة لو كانت بياناً محضاً كبيان التقسيم لمزات المتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخاً محضاً  
 لم يجوز الا بالمتواتر لا شرايط المماثلة فيه ولما كانت بياناً من وجه نسخاً من وجه جوزنا بالمشهور الذي هو من الاحاد من وجه ومن  
 المتواتر من وجه توفير على الشبهين خطاً وقوله عندنا اصح من قول الشافعي واصحاب الحديث رحمه الله فان الزيادة بيان  
 عند فهم على ناسياتك بيانه ان هذا الله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرحم والمسخ على الحفين والتتابع في صيام كفارة لغير  
 لكنه لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اى الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرحم في حق  
 المحسن بقوله عليه السلام الشيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ويرجم النبي عليه السلام مائة وعزها والمسح على الحفين بماء من ثوبه  
 وغيره والتتابع في صيام كفارة اليقين بقراءة عبد المدين مسود في الدنيا فصيام ثلثة ايام متتابعات وكانت قراته مشهورة  
 فيجوز الزيادة بها وقد تحقق المنسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحسن  
 كما يتناول غيره فزيادة الرحم تسخ حكم الجدة في حقه وكذا قوله تعالى وارحمك بتناول حالة التحنف في اجاب الفصل فزيادة المسح تسخ  
 الحكم في هذه الاحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فيقتضيه بالتتابع تسخ  
 جواز التفرق وليس لما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المنفصل مثل المحض منه في القوة  
 وان يكون متصلاً لا شرايطاً لم يوجد بشرطان في قوله لكن اى المشهور لما كان كذا اجاب عما يقال لما صار المشهور بشهادة  
 السلف بمنزلة المتواتر فيجب ان يوجب علم اليقين دون علم الطمانينة فقال لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به اى يكون من الاحاد  
 شبهة فيقطع بها علم اليقين قوله وخبر الواحد هو الذي يرويه الواحد والاثنتان فصاحدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر به  
 الاخير من اقسام المسند هو الخبر الذي يرويه الواحد اى الخبر الواحد والاثنتان فصاحدا للاعبة للعدد فيه معنى لا يخرج عن كونه خبراً  
 الاصل بان كان المبرر مستعد البطلان لم يعلل وعبه المتواتر والاشتهار وقوله الواحد والاثنتان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثنى  
 والواحد مثل الجباية من المعتزلة فيقول خبر الاثنتين دون الواحد مستدلان بان امر الدين لما كان اعظم واهم من المعاملات كان باشتراط  
 العدد فيه والى هو قول من بشرط عدد الاربعة متمسكاً بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه القصة عد واعتبره الشيخ في باب اشعي في  
 ما سألته شاهد وهو الرابع الا ان يقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتاً بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتهر  
 في المعاملات على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المدعى عليه قد يقوى في الصدق

بالاصل وهو براءة الذمى والمدعى ساداه لمعاذته بالشاهد الواحد فلا بد من شأنا آخر لترجح جانب من ظهور الصدق فاما في امور الدلائل  
فلا سلم من جانب السامع وقد ترجح جانب المصدق في المنع بالعدالة فلما حجة الى اشتراط العدد فيه قوله وعلم اذا ورد غير مخالف  
لكتابه هل من الشهادة في حادثة لا تتم بها البلوى فلم يظهر من الصحاب الاختلاف فيها وترك الحاجة به انه يوجب العمل بشروطه  
تراعى في المنع وهي اربعة الاسلام والعدالة والمقتضى الكمال والفضيلة فاما يوجب العمل خبر الكافر والفاقد واليهي والمعتبه والذمى  
اشتهرت غلته خلقه او سامية او عذرية والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث لم تظهر عدالة خبر الواحد اذا  
شروطه التي ذكرها يوجب العمل لا يوجب اليقين ولا الطمأنينة لوجوب الظن وهو مذموم بطله الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس  
من ابي جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبل في جماعة من المتكلمين يتسكين فيه بان صاحب الشرح قد اشتهر باوضح  
ودليل على ضرورية له في التجاوز عن الدليل القطعي الى لا يفيد الا الظن بجملة المعاملات حيث قيل فيها خبر الواحد حميد اذا  
شروطه بلا خلاف لان قبوله فيها من باب الضرورة فانما يمنع عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يتجوز فيه شرط  
جوزنا الاعتماد فيما على خبر الواحد ومنهم من منه سمعنا مثل القاشاني وابي داود والرافعة مستردمين بقوله تعالى ولا تقف ما  
لك به علم اي لا تتبع الا ما علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به لظاهر هذا النص قالوا ولا يشترط لقول من يقول  
العلم ذكر فكرة في موضع النفي في حقيقة اشتراطه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي ساداه العدل تعالى طام  
في قوله عن ذكره فان علمتموه من مومنات فلا يتناولون النهي لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو مضموم لا تتبع ايضا لقوله تعالى ان  
تؤمنون الا بالظن الملاية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الطاهري الى ان الاخبار التي حكم اهل الصيغة بصحتها  
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفيد العلم لما جاز اتباعه لنسبه تعالى عن اتباع الظن لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وذمته على  
اتباعه في قوله جل ذكره ان تتبعون الا الظن وان تقولوا على العدل لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم  
افادة العلم لا محالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلو انفر من كل فرقة منهم طائفة الاية او  
العدل تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الاقرار وهو الاجابة الخوف عند الرجوع اليهم وانما وجب لانذار طلب الخبر لقوله تعالى  
لعلهم يحذرون والترغى من الله تعالى محال فحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امره ويقينه وجوب الحذر والثبات فرقة  
والطائفة منها ما واحد او اثنان فاذا روى الراوى ما يقينه المنع من فعل وجب تركه بوجوب التحذر السامع واذا وجب العمل  
بغير الواحد والاثنين هتأ وجب مطلقا اذا قابل الفرق ولا يقال لو كان الرابع مأمورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان  
السامع يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمورا بالشهادة ولا يجب القبول لم يتم نصاب الشهادة ولم يظهر العدالة بالترتيب  
لانا نقول وجوب الايزار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون ويشير الى وجوب القبول والعمل فاما  
الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا يقع المردى وربما يضر بالشهادة بان يحذر العذوق اذا كان الشهود  
به زنا ولم يتم نصاب الشهادة واما السنة فبقبول رسول الله عليه السلام خبر سليمان في المديته والصدقة وخبر سلمى في الهدايا ايضا  
الملوك يحدون على ايدي رسول وكان يقبل قولهم ولا يشك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور توأموهم على الكذب وقد  
اشتهر واواستغنا من بطريق التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى لاقى لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذ الى اليمن

9



من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره فكذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم ومحل الظاهر على  
المجازية كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب وبه وعند الشافعي وماتة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وثبتت التعليل  
بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عند سم وانما يقبل غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز  
تخصيصها ومعارضةها به عند سم وعند العراقيين من مشايخنا والقاسم الامام ابي داود ومن تابعه من المتأخرين لما  
افاوت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصومات لا يجوز تخصيصها ومعارضةها به فلا عند من جعلها ظنية عن  
مشائخنا مثل الشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيتمثل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والآخر  
انه لا يجوز عند سم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيما من حيث المعنى وهو  
احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من ظاهره دون النظم والعمارة ولشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا  
لان المعنى موضح في اللفظ وتبين المعنى في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الشبهة المتكثرة في اللفظ في ثبوت معناه مذكورة ولهذا  
لا يكفر منكر نطقه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على  
ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر  
وهو ما روى عليه السلام قال من مس ذكوتي ميتة فانه مخالف الكتاب لان الله تعالى يحج المتطهرين بالاستنجاء بالماء  
بقوله عز اسمه فيه رجال يحجون ان يتطهروا وانما نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين وقد ثبت بالنص  
انه من التطهير فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع  
انكشاف حدث اخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير مذكور ذلك قوله عليه السلام احرم لا يسيد طائفا ولا فلدا  
بدم يخالف عموم قوله تعالى ومن فله كان امنا وقوله عليه السلام لاصلوة الا بقائمة الكتاب يخالف عموم قوله تعالى فاقرؤا ما  
من القرآن وحديث التسمية في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاهسلوا وجوبكم وايدكم الاية فلا يترك العمل بالكتاب  
هذه الاحاديث وثانها ان لا يكون مخالفا للسنن المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على  
الكتاب ولم يحجز خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالاضف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روى عن ابن  
عباس رضي الله عنهما ان الرجل ليد عليه السلام قنعة بشا بر ودين الطالب فانه رد وخالف الحديث المشهور وهو ما روى عنه  
بن شبيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البيعة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر  
وبيان المخالفة من وجبين احدهما ان اشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر ودون المدعي لان اللام تقتضي استفرا  
الجنس فمن جعل بين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستفراق والثاني ان اشرع جعل المحذور قسيرا  
قسما مدعيها منكر او كجبة قسامين قسما بينة وقسما يميننا وحضر بنس اليمين على من انكر بنس البيعة على المدعي وهذا يقتضي قطع  
المشرك وعدم الحجج بين اليمين والبيعة في جانب العمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون  
وثالثها لا يكون في ما ذكره من هذا الصلحي لان العادة تقتضي هتافه نقل عام به البولي لان لفظه عليه السلام فاجرم  
الصلحي لم يقتضه في الحادثة الا عاقل بلغة الى مدعيه في الشبهة من انك في اشاعة لاجل المحل والمدة فانه

نقل القرآن وشتم أخبار البيع والتمكح والطلاق وغيره ولما لم يشتر طلاقه سهواً أو منسوخاً وبذا عظم الشك في الحسن الكرخي وعنه  
 المتأخرين من أصحابنا وعند عامة المأصوليين النقل واضح سنده وهو مدحج الشك في رجمه الله وجميع أصحاب الحديث على ما عرف  
 ومثاله حديث الجهر بالتمتية وهو ما روى أبو بصير عن رضى الله عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجر بسهم الله الرحمن الكريم فانه  
 لما شذ مع اشتراط المحامدة لم يعل به حديث من الذكر الذي روي بسيرة فانه شاذ لا يفراد به ودابة مع عموم الحاجة إلى  
 معرفة ذلك على رايه إذا القول بان النبي صلى الله عليه وسلم تبليهم هذا الحكم مع استهلاله يحتاج إليه ولم يعلم سائر الصحابة  
 رضى الله عنهم شدة الحاجة إليه شبه الحال كما ذكر شمس المائنة رحمه الله تعالى ان لا يكون متروك الحاجة به عند ظهور الاختلاف  
 فانه إذا تركوا المحامدة به مع وقوع الاختلاف فيها بينهم يكون مردوداً عند بعض أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وغالطهم  
 في ذلك غيرهم من المأصوليين وأهل الحديث قائلين بان الحديث إذا ثبت سنده وضع فكل من الصحابي أياه وترك العمل  
 والحاجة لا يوجب بده لان الجنس حجة على كافة الأئمة والصحابة مجموعون بخبره من رده الحج بان الصحابة رضى الله عنهم على ما هو  
 من نقل الدين لم يجهلوا ترك الاحتجاج بما هو حجة والاستغفال باليسر بحجة مع ان عنايتهم بالبحر اتوس من عنايته فليس  
 بهما ترك الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم ولعل ظاهره انه سهو ممن ردها بعدهم أو منسوخ ومثاله ما روي  
 عن زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة  
 فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة إلى ان الطلاق معتبر بحال الرجل متطابقاً والحريه كما هو قول الشافعي وذهب علي  
 وابن سبيح إلى انه معتبر بحال المرأة كما هو مدعيها ومن ابن عمر انه يعتبر بمن رقى منها من لا يملك الزوج إليها تلك تطلقها  
 الا إذا كان حزين ثم نعم فكلوا في هذه المسئلة بالراى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان رايه يوزن فيه  
 ذلك على انه غير ثابت أو منسوخ ولكن ثبت فهو ما دل بان ايقاع الطلاق اسه الرجال وقوله ولم يظهر من الصحابة  
 الاختلاف فيها سوى في المحامدة وترك الحاجة به شرط واحد لم يظهر منهم ترك الحاجة به عند وقوع الاختلاف في المحامدة واما  
 الاربية التي في الخبر فالمعقول العدالة والمضبط الاسلام اما اشتراط اهل هو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالحواس  
 الجسمي المبصرة فلان الخبر كلام لا محالة والكلام في الشاهد وضع لانها المعنى الذي في القلب لا يحصل ذلك بدون العقل لا ترى انه قد قسم  
 من بعض الظهور من منظومة يسمى ذلك لحننا لا كلاماً لعدم صدقها من عقل ولهذا لا يجب بقراءة البغاء سجدة التلاوة عند  
 أكثر المحققين واما اشتراط الضبط ومبطل ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله سبحانه الكلام كما يحق سبحانه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه  
 بسبيل الجود ثم الثبات عليه تحفظه حدوده ومراقبه بما ذكرته على اساسة الظن بنفسه إلى حين ادائه فلان الحق هو الكلام  
 الصدق وهل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة وسبب الاستعانة على الطريق الحق فلان الضابط قد  
 يذهب وقد يصدق لان كلامه في غير محله غير معصوم عن الكذب فلم يكن يدين حجة ترجح جانب الصدق للقبول وذلك  
 بالعدالة واما الاشتراط الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به من تعليم السلام فليس للثبوت الصدق لان  
 الكفر لا ينافي الصدق ولكن لان الكفر يبعد صحة زائدة في الخبر تدل على كذبه لان الكلام في الخبر ليس بثابت بها  
 احكام اشترع والمكافاة ليعادونا في الدين استلزام الحاديات فيعلم الحاداة على التسعة في مدركها كما هو داخل في الحديث من غير

والله اعلم بما قلنا لا يلوكم فيما لا يلوكم ولا يقرن في الاصل عليكم فلا يقبل خبر الكافر لئلا يفتقر الزايد لا كما لم يقبل  
شهادة ذنبي الضمن وكما لا يقبل شهادة الوالد كولد له من زانية يمكن شبه الكذب في شهادة وهو الشفقة والميل اليه  
طبعاً وذكر بعض الاصحاب ان الاعتماد في رواية الكافر على الاجماع المنقولة عليه عن ابيه بهذا المنصب في الدين فحسبه  
وان كان عدل في حين نفسه ثم كن واحداً منها على قسمين ظاهر وباطن وتنفى بالظاهر فاقية نوع قصور بالنسبة الى الباطن بالظاهر  
ما هو كمال فالظاهر اعم القاصر اقل ما يحدث منه في الانسان في حال الصحة والكمال منه ما يلحق او تنفي درجات الكمال والاعتدال  
وهو يحصل بالبلوغ من غير افة والظاهر من القسط حفظ المتن بصفته ونعمانه لئلا والباطن الكمال بعد ان يعرف على ما ذكرنا ضبط  
مقتله فقهاً وشرعية والظاهر من العدالة باثبات بعض الاسلام والعقل فانسأ بحملان المراتب على الاستقامة وبغير حوائج اليها والظاهر  
الكمال منها ما عرف بالاعتبار والاستدلال بان كان المزدوجاً عن مشهورات دينه بان لم يتركب كبيرة ولم يصرف على صغيرة  
فثبت له ظهوراً ودينه وعقله في الامور جاز عنها على ظهور اثرها في الامور اذ عن الكذب في الدين والظاهر من الاسلام وبيان  
بالبيان وبين المسلمين وقسوة على طريقهم وثبوت احكام الاسلام بتبث الاثبات والباطن منه ما ثبت بالبيان بان يعرف ائمة  
كن هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على تفصيله وان يصدر في جميع ما يجب تصديقه من الرسالة وامور الاخرة وغيره واذا  
عرفت هذا علم ان شرط في باب الرواية من العقل والعدالة الكمال منها دون القاصر منها في حكم العدم فلا يقبل  
رواية العبد لقصود عقله ولا الهالغ المعنوي وهو الذي اعتكف كلامه واقواله وكانت بين افعال المجاهدين وافعال لعقله  
لا يلقى بالعبث في جميع الاحكام ولا رواية الفاسق لغوات اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسق  
عدالة لقصود عدالة ولما الظاهر من الضبط بشرط صحة اصل الرواية حتى لم يقبل رواية من اشتدت غفلته فلقية بان كان  
سوءه ونسبته اغلب من حفظه ونسبته اعمى مسابقة ومجازفة وان وافق القياس لغوات اصل الضبط بالبيان او لعدم  
بالا بتمام بشأن حديث والمسابقة عدم المبالة بالسوء والخطا والمسائل التي لا ياخذ في الامور بالحزم والمجازفة الحكم  
من غير خبره ويحفظ ما يسهل معرب والكمال منه شرط القبول على الاطلاق في فقرت رواية من لم يعرف بالفقه فلا يعارض  
رواية رواية القليل في شرحه على الاول في الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الاول ويقدم رواية الفقيه على  
القاضي لا يقدّم رواية غير الفقيه في الاسلام فلا يكتفي بظاهره في صحة الرواية بل بشرط خفية الكمال وهو البيان اعمالا  
كما في سائر الشرائع والادان ينظر لما رواه نحو اربعة الصلوة بالجماعة واتيء الزكوة واكل ذبيحتنا فثبتت بشرط البيان  
لكمال ويكون ذلك بعبارة البيان منه في الحكم كمالاً ياتى والاصل ان البيان لثبوت كمال الايمان انما يشترط في حق  
من علم بوجوده للملأات للظاهرة على الاسلام فلا يخفى من وجوبه وفيه فقه قايمة مقام البيان فلذلك لا يقبل خبر الكافر  
في ادان الايمان ولا خبر من لا يعرف الاسلام بالبيان او لا ياتى بالظاهرة لانه اسوأ حال من المستور وان عكسنا في هذه الظاهر  
الاسلام بالبيان والاعمالين قوله الا في المصدر الاول على ما بين في وجه الحسن من ابي حنيفة رضي الله عنه انه مثل العدل  
فيما يتردد من مجانبته الماء وذكر في كتاب الاستحسان العقل القاسق فيه وهو الصحيح متصل بقوله لا يكون خبره محجة وارا بالصدر  
الاول خبر من العباد في حق الله ودينه من في مناهج من القرينين الا خبر من خبر المستور في باب الحديث ليس السجدة باتفاق



الروايات كبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من فحاشات العدالة الباطنية لآخر المستور من القصد  
الثلاثة فانه مقبول بشرط ذكرنا لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و  
ليس تعديل قوي من تعديل صاحب شيعي واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاصح لو تفتت بشيئا  
المستور جاز عند أبي خنيفة رحمه الله نظر الى العدالة الطاهرة فاما في الاخبار بخباسته المارة فقد اختلف الرواية في خبره  
فروى الحسن عن أبي خنيفة انه قال العدل في هذا الخبر هو ظاهر مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يظن  
الخبر بثبوت عدالتهم ظاهر لقوله عليه السلام المسلمون عدل بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال  
صاحب شيعي تعديل كل مسلم وتعديل صاحب شيعي اصل من تعديل المرء وذكر محمد بن محمد الله في كتاب الاحكام  
انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناؤه اخبره رجل انه قد روي عنه رجل مسلم  
لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح لانه  
لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفي بوجوده ظاهر لمن قال لصيده ان  
لم تدخل الدار اليوم فانت حرثم مني اليوم فقال العبد لم ادخل وقال الموالي دخلت فالتقول قول الموالي لان عدم  
الدخول شرط فلا يكتفي بعبارة ظهور القول فيقول قوله وقال محمد بن محمد الله في الفاسق الذي يخبر بخباسته المارة انه  
يحكم السامع راته فان وقع في قلبه انه صادق في خبره فان اراقه فهو احوط للتيميم ثم ذكر محمد  
في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رآه فان كان اكبر رآه صادق في خبره ولا يتوضأ به لان اكبر الرأى فيما لم يثبت  
على حقيقة كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره او على هذا التقدير لا يجوز التيميم فكان  
الاحتياط في الازالة ليصير ما دلكا وخبره التيميم بغيره وان كان اكبر رآه كاذب توضأ به ولم يتييم فان قيل  
كان ينبغي ان تيمم ايضا احتياطا لئلا تعارض في كونه الفاسق كما في سور الكهف بين التوضي والتيميم احتياطا لئلا  
الالفة في سور الكهف حكى التوفيق في خبر الفاسق معلوم بالصدق في الامر بالتيميم هذا بل يخبره من وجه فكان سكتان  
النفس اذا ثبت التوفيق في خبره على اصل الطهارة في الماء فلا حاجة الى غسل التيميم اليه قوله في خبر الكافر والاصح

والمعتوه اذا وقع في قلبه السامع صدقه بخباسته الماء يتوضأ ولا يتييم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل كما فر  
اذا اخبر بخباسته الماء لا يتييم السامع بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء  
اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقة وصل على لا يجوز صلوة لان الكافر  
لما يلزمه موجب ما اخبره لكونه غير مطالب بالشرايع كان خبره بلا طمأنينة التيميم ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا  
الصبي والمعتوه عند الحاجة المشايخ رحمه الله لان موجب ما اخبره لم يلزمه ما قبله خبره ما صار الزام على الغير وليس  
لها ولاية الالزام على الغير بوجه الا يتييم انه لا ولاية لها على نفسها فكيف ثبت لها ولاية على الغير لان احتمال الصدق  
غيب منقطع عن خبرهم اذا الكفر والعتية لا يثبتان في البعد و على تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالكون  
به وتينس الاعضاء فكان الاحتياط في الازالة ثم التيميم بعده تحصل الطهارة والاعراض عن الغاية بيقين ولا يجوز

التيتم من غير آرائه لانه واحد للمال الظاهر ظاهر قوله وفي المعاملات التي تفعل من معنى الالتزام كالمعاملات والمضاربات  
 والاذن في التجارات يعتبر خبر كل من يعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان فاما بعد اجمع  
 لذلك الشرائط حتى يبعث الى وكيله او علامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرائط ليس  
 جهة المصدق في الخبر فيصير ان يكون لمن يؤول ذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احترازه عما فيه الزام محض من ضرورة  
 العباد والمحقق التي تجر في المخاضات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولقطة الشهادة والالبية بالولاية  
 لانه لما كان من قبيل الامارات لم يكن بمن الالية الالية لم يصح خبره للزام ومن زيادة تأكيد بالشرط لفظ الشهادة  
 والعدد ونحو التلبس وضمان الحقوق المعصومة والمال فيه الزام من وجه دون وجه كقول الوكيل ومجر الاذن ونحوها  
 فان فيه يشترط احد شرط الشهادة العدالة او العدد عند ابي حنيفة رحمه الله اعتبارا لمصلحة الالتزام من وجه فاما ليس  
 فيه الالتزام بوجه كالمعاملات والمضاربات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل من يعمد لكان او غير عدل معينا كان او  
 بالخاصة لكان او كافر الوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التمييز فان  
 الانسان قدام حجة العدل كالمبالغ المسلم في كل زمان ومكان يبعث الى وكيله او علامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا  
 من شرائط لقطت المصلحة وفيه حج عظيم كسقط اشتراطها للضرورة لان لما اثر في تخفيف وقوله ولا دليل مع السامع  
 يعمل به سوى هذا الخبر بيان للضرورة ببناء واحدا من اخبار الفاسق نجاسته الماء ونحوه حيث لا يميل به بدون تحكيم  
 الراي لان الضرورة فيه ليست شلها فيما نحن فيه اذ لم يسل بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلو حكم  
 الضرورة لازمة فوجب نعم التحكيم اليه فاما هنا فلا اصل يعمل به فعمل الفسق بدرا وجوز قبول خبره مطلقا فحسب العدل ان  
 ان الخبر هنا يلزم لان العهد والوكيل يبيع لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك واعتبار هذه الشرائط في  
 الخبر ليس مرجعها المصدق في خبره فيصير الخبر للزام وذلك اعتبارا بالماء ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور  
 الدين ولا وجه الى اشتراطها فيما للزام فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في عمل الطعام وحرمة وطهارة  
 الماء وانما يدرك الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحريم في خبره للضرورة وكونه مع ضرورة  
 الماء للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه خبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان الأصل بالاصل ممكن وهو ان  
 الماء في الأصل ظاهر فلم يعمل الفسق بدرا ولا ضرورة في المصير فاية في امور الدين اصلا لان في العدول ضرورة وبهم  
 حنية فلما يصار اليه بالتحريم ثم جواب ما يقال لما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان الأصل  
 خبر الفاسق في الاخبار نجاسته الماء وطهارة وعمل الطعام وحرمة وان تأيد اي تقوية بالكر الراي لان ذلك من امور الدين  
 كما لا يقبل خبر الكافر والعصاة في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اسي الوقوف على طهارة الماء و  
 نجاسته وعمل الطعام وحرمة خاص اي بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بام يقف عليه جميع الناس من الممكن التلق  
 من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفاسق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الغياني والاسواق والغالب فيها الفاسق  
 فوجب قبول خبره مع التحريم للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبر الكافر والعصبي الوجهين فقال وكونه اي كون الفاسق

مع صفته الفسق اهل الشهادة حتى لو فصح القاضى بشهادته فيعتد واتقاء التهمة اسه تسمية الكذب عن خبره حيث يلزم بخبره  
من الاجتناب والما قد ادم ما يلزم غيره فلا يكون خبره لازما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل  
الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل الشهادة اصلا فلا يلزمها بخبرها بما يلزم غيره بما فيكون خبرها لازما على الغير ابتداء  
من غير ابلية الزام فلا يقبل ثم اشار الى الجواب مما يقال لما تحققت الضرورة هنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير  
تكميم الراسى كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الا ان اى لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما قبل  
جها الصدق والكذب في خبره ولكن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان المادى في الاصل ظاهر وكذا الاصل في الطعام  
وهو اسهل فعمل به واذا كان كذلك لم يعمل الفسق به رايل غير متقدم من وجهته لم يقبل خبره بدون فهم حكمه الراى اليه بخلاف  
المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة منه لازمة على ما بينا وبخلاف الاطباء حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق  
اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المصير الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا  
نقل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة حديثه بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله والاصحاب

الموسى فالذهب المختار انه لا يقبل روايته من محل الموسى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى الموسى سبب  
داع الى التقوى فلا يؤمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذا الموسى سبب الى ما تستلزمه من  
المشروعات من غير داعية الشرع والاحتقال تمام الحكمة ووجه الملة الى الدين المظنون اتبع الموسى من سبب الكفار  
كفلاة الجمعية والردا ففى ويسمى الكافر المتناول ومنهم من لا يجب الكفارة ويسمى الفاسق المتناول واختلف في القسم  
الا ففى فذهب جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحبا مستظلا  
للمؤمن غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر الواحد العدل والمسلم وذهب اكثرهم الى ردّها لان الكافر  
ليس باهل الشهادة ولا الرواية لما بينا وكونه متناولا متمنعا عن المعصية غير عالم بكفره ولا يحمله اهلها فان كل كافر متناول  
اذا لم يهود لا يعلمون بكفرهم وتورعه عن الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكره الفراءى واختلف في القسم الثاني  
ايضا فذهب القاضى الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق في العمل لا في القول  
والفسق في الاعتقاد او لانه لا اقومى غاية ما في الباب انه جابل ببقته لكن بقاء فسق اخر انقسم الى قسمين فكان رد  
بالنوع ولم يكن عذرا بجمل نفسه وبرهنا وذهب الجمهور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا يقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث  
الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال بكفر من ارتكب اى الذنب او خرج  
من الدين فكذا الاعتقاد لا يدل على التورع عن الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا المفسق نظير متناول  
سواء كان التسمية عمدا او شرب المسكيت على اعتقاد الاباحة فلا يصير مردودا الشهادة الا انما يثبت من الردا ففى فان  
شهادته لا يقبل لانهم يتدينون بمصدق المية اذا اختلفت عندهم انه محم ويقولون المسلم لا يملك كذا فافقوا وهم  
نحو ما يمكن تسمية الكذب كفى شهادته فاما روايته هذا القسم فمقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم كما ذكرنا من  
اعتقاد تسمية الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرازا من الكذب عليه وعن بعضهم لا يقبل اذا كان



كتاب التفسير

بعد لا نقه فلم يكن واحدا للناس الى جواه ولا تقبل اذا كان كذلك وهو من اهل البيت  
 الذين ذوقوا للناس الى جواه ومحابته في ذلك سبب واج الى التقول اي الافتراء والكذب فيورث ذلك تهمة في  
 رواية كائنه شهادته الواحدة لوالده فلا تقبل وذكر ابو اليرحمه المدان المبتدع ان كان يمكن يكفر لا يقبل خبره وان كان  
 يمكن لا يكفر فان كان ممن يثق به وضع الحديث للترتيب والتمهيد والمن لم يكن ممن يثق به الوضع وكان مد لا يقبل خبره وان كان  
 صدقه على كونه قوله اذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي بالغة والقدرة على الاعتبار كالحق والراشد  
 والعبادة الثالثة ودين ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة رضي الله عنهم وعصم ممن استشهد  
 بالغة والظن كان حديثهم حجة تترك به القياس وان كان الراوي معروفا بالعدالة والحفظ والقبض دون الفقه مثل  
 ابي هريرة والس بن مالك رضي الله عنهما فان والحق حديثه القياس كل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانما  
 باب الراي فيما بين الشيخ رحمه الله شرطا قبول خبر الواحد وكونه حجة شرعا على بيان شرط تقدمه على القياس فقال  
 ان كان الراوي معروفا بالغة كالحق المذکورين كان حديثه حجة تترك به القياس عند الجمهور وعنه عن مالك رحمه الله ان  
 القياس يقدم على الحديث لكن شهادات كثيرة فيه فانه يجوز ان يكون الراوي ساهيا او غالطا او كاذبا ويجوز انه لم يكن  
 من النبي عليه السلام والقياس ما تمكنت فيه الاشبهة واحدة وهي الخطا وما فيه شبهة واحدة او في ما فيه شبهات كثيرة  
 واج الجمهور بالجماع الصعبة رخص المد منهم فانهم كالراي ترون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد وبان خبر الواحد  
 يفتن باصله لانه قول الرسول عليه السلام والشيء في طريقه وهو النقل والراي في اصله في كل وصف وكل وصف في  
 النص فكل من يكون هو الموثق في الحكم ويحتمل ان لا يكون وكان الاحتمال لما ثبت في الاصل فو من الاحتمال الثابت  
 في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر او في العبادة اما جميع مبدل فان من لم  
 من يقول في عبد عبد بن زيد ريدل وجمع عبد وضمها كالنساء للمرأة وضم عند الفتاوى عبد الله بن مسعود وعبد الله  
 بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين عبد الله بن الزبير مقام عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وان كان الراوي  
 معروفا بالعدالة والحفظ وان اتفق فان واثق حديثه القياس كل به وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة  
 والله او باب الراي من كل وجه في اذا كان موافقا للقياس ونخالف القياس لم يترك الحديث وقوله والله او باب الراي  
 تحذير للضرورة يعني اذا كان مخالفا للقياس من كل وجه تترك بالقياس لان ضبط حديث رسول الله عليه السلام في كل ما  
 قد اوسع في كلامه والوقوف على كل معنى منه في كلامه عظيم وقد كان نقل الحديث باللفظ مستقيما فيمنع ما سار  
 في كثير من الاخبار امر لنبه عليه السلام بهذا اوسع عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام عملة  
 لا ينظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصد فهمه عن دركنا في النقل بالمعنى لا باللفظ المعنى فيدخل في هذا  
 وجه محبة واحدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس تمكنت شبهة في  
 معنى الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان في شبهة في القياس شبهة واحدة في معنى مثل في القياس في معنى

ما هو المثل ثبت به وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث أبي بصير في المرأة التي في البرية  
 رضى الله عنه في المرأة وهو روى عن أبي بصير عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تفر والابن والعنق من عجا  
 بعد ذلك فهو غير النفرين بعد ان يلبسا ان رغبيا امسكها وان سقطا ردها وصاها من ثم والمتن في اللغة الجمع  
 يقال صرت الماء مصرية اذا جمعت والماء بها في الحديث عن اللبن في الفزع بالشدة وترك الحلب وسددة لتجلى  
 انها غيرة اللبن والشا في قوله المشقة على الله مباحة كان المشقة من الخيارات اذا تبين بعد الحلب غلات فاحتمل تمسكها بهذا  
 الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندهما التصريح ليس للمشتري ولاية الرطب بها من غير شرط  
 لان البيع يقتضي سلامة البيع وقبله اللبن لا تقوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا يندم صفة السلامة  
 فتمت الاول فاما الحديث فمخالفة للقياس لان ضمان العدو ان فماله مثل المقدار بالمثل وفيما لا مثل مقدرا بالقيمة بالايجاب  
 ثم اللبن ان كان من ذوات الاشكال فيمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن شليا  
 فيمن بالقيمة فاما كتاب الترمذي ان يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب ولستة الموهبين للعمل بالقياس معارضا  
 للامام الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقتل من اجاديت ابي بصير رضى الله عنه بالامامات القياس فاما  
 ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علمتم بحكم الفقه على مخالفة القياس من بيع الن دحا  
 حسب الركن وان لم يرض بالفتحة بين الصلابة رضى الله عنه فمعه المرأة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت ثبنا ولا  
 واقوى سندا ورواية وهو ابو بصير رضى الله عنه على رتبة في العلم من المعبد قلنا قد روى عن سبعة الفقهة كثير  
 من الصلابة مثل ابي موسى الاشعري و جابر والسري وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصلابة والكتاب  
 مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم وكحول رضى الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقدم عليه القياس  
 اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم القياس هو ذهب عنه ابن ابي ابي  
 القاسم الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المرأة وثابه اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من  
 اصحابه فليس فقه الراوي شرطاً لتقديم القياس بل ليقبل غير كل مدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب ولستة  
 المشورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو النضر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت  
 عدالة وضبطه يوموم والظاهر انه روى كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصلابة  
 والرواه العدول لان الاخبار روت بلسانهم فعملهم باللسان يخرج عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهم اياهم وعدالتهم وتقويم  
 تدفع جملة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب دهنه في رواية او لو توفى على القياس  
 الصحيح فتعذر تعجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضى الله عنه قبل عد  
 اصل بن مالك فها نحنين وتفضيه وان كان مخالفا للقياس لان الجنتين ان كان ما وجبت الدية كاملة وان  
 كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذا ان نقصه فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في قوله  
 المرأة من دية زوجها كان القياس منه خلاف ذلك لان الميراث انما ثبت فيما كان يملك المورث قبل الموت والزوج

لا يملك الدنيا قبل الموت لانهما انما تحب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم يفعل بهذا القول عن صحابة  
 ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس لم ينقل التفصيل لا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم  
 اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية نقلت بالقياس وقد ثبت عن  
 ابي حنيفة رحمه الله انه قال جاءنا من الصدوقين وعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان من اكل من احد من اسلاف  
 ابي حنيفة او الفقه في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المعصاة واشيا به فقال انما ترك اصحابنا  
 العمل به لحاجة الكتاب وهو قوله تعالى فاعذوا عليه بمثل ما عذر من عليه نصيب شريكه ان كان مؤسرا  
 عند عذر المثل صورة وبه قوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان مؤسرا  
 الحديث ولما افقت الاجماع المنعقدة وجوب المثل والقيمة عند فوات العين وتعذر الرد للقوات فقه الراوي على  
 انما انسلم ان ابي هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعد من شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي  
 في ديان الصحابة رضى الله عنه ما كان يفتي في ذلك الزمان لافقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من عليه  
 اهتمام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر  
 في العالم ذكره وحديثه وقال سحاق الغنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف سن الاحداث روى ابو هريرة  
 منها الفا ومحملة وثمانون رواية روى عنه سبعة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة  
 عنه فلا وجه الى روى حديثه بالقياس قوله: ان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديث مشتمل  
 على الحديثين من مسند مسلم بن الحجاج فان روى عن السلف وشهدوا بصحة او سلخوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث  
 المحدث وان اختلفوا فيه من نقل الثقات عنه فذلك عندنا وان لم يظهر من اسلاف الالرد لم يقبل حديثه وصار  
 مستكرا وان كان لم يظهر حديثه من السلف فلم يقابل برؤ ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدة  
 اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا الجوهل في زماننا لا يحل العمل به لظهور افسق نصارى المتواتر لوجوب  
 علم اليقين والمشهور علم الطائفة وخبر الواحد علم غالب الراي والمستكر منه يفيد الظن وان الطعن لا يفي عن الحق  
 خاصة المشتهر في جزاء الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وجماعة ائمتنا خلف الفقهاء على عدالة جميع  
 الصحابة لان عدالتهم ثبت بتعديل السلف اياهم وثنائهم عليهم في ائمة كثيرة مثل قوله السابقون الاولون من  
 المهاجرين والانصار والذين اتبعوا باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عدا اسمع والذين منتهى  
 على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثرة ويقول  
 الرسول عليه السلام صحابي كالجوز ما يتم اقتديتم بهتديتم ولا شك انه لا ابتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام  
 لا يؤذركم ولا يصح الى الا بخبر طوائف احدكم للملأ الارض ذهبنا ادرك مداحهم ولا تصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى  
 اختار لي اصحابا والفضل ادا صامرا واختار الله تعالى لا يكون لمن ليس يعدل ولا تعديله اعلى من تعديله علماء  
 المنهج وقعد بل رسول الله كيف ولولم يرد الثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والمجاهدة وبذلهم المجد والالتزام



ما هو المثل شبهة وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث أبي هريرة في المرأة التي  
 سخطت المدونة في المصراة وهو روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصرفوا الابل ولا الغنم فمن تجاوز  
 بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبا وان رخصها امسكها وان سخطها ردها وصار ما من تمر والمتمسكة في القبة ابع  
 يقال صريت المار وصرية اذا جمعت والمراو بها في الحديث مع اللب في الضرع بالشرد ترك الحلب وصدرة لتقبل المشقة  
 انها غيرة اللب في الشافعية مما يشكك من القصة مما يحسنه كان المشقة من اختيار اذا تبين بعد الحلب غلات ما تحمله كما بهذا  
 الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصريح ليست بعيب ليس للمشتري ولاية الرخص بها من غير شرط  
 لان الجمع يقتضي سلامة البيع وقلة اللب لا تقوت صفة السلامة لان اللب من شدة وبعدهما لا يعدم صفة السلامة  
 فتمت الاول في فاما الحديث فمخالفة للقياس لان ضمان العدو ان فماله مثل المقدار بالمثل وفيما لا مثل مقدرا بالقيمة بالاجزاء  
 ثم اللب ان كان من ذوات الاشياء فعين بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن شليا  
 بعين بالقيمة فاما كاي التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب وسنة المومنين للعمل بالقياس معارضضا  
 للامام الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقبل من اجاديت ابي هريرة رضي الله عنه بالامام مخالفة للقياس فاما  
 ما جاء في القياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علمتم بحجية الفقه على مخالفة القياس مع ان ذلك  
 ليس بحجة وان لم يكن في الفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فمصرأة اوله لا تقبل والعمل به لانه اثبت منها ولا  
 واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة رضي الله عنه اسلمة رتبة في العلم من المعنى قلنا قد روي عنه في القصة كثيرة  
 من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري و جابر بن عبد الله وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين  
 مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم والحول رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقدم على القياس  
 اليه اشبه في الاسرار ما علم ان اشتراط فقه الراوي لتقديمه على القياس هو مذاهب عيسى ابن ابيان احمدة  
 القاضى الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وقا به اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن المكنى ومن تابعه من  
 اصحابه فليس فقه الراوي شرط لتقديمه على القياس بل يقبل غير كل مدلل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب وسنة  
 المشورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو الليث واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت  
 عدالة وضبطه يوموم والظاهر انه روي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير لطف هذا هو الظاهر من احوال الصحابة  
 والرواة العدول لان الاخبار روت بلسانهم فعملهم باللسان ينح عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهم اياهم وهذا يتم وتقوم  
 تدفع صحة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب وهما في رواية والوقوف على القياس  
 المصحح تنذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل صدق  
 حمل بن مالك في الجنتين وتضربه وان كان مخالفا للقياس لان الجنتين ان كان ما وجبت الدية كاملة وان  
 كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذا ان نقصه فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل غير الضمك في قوله  
 المرأة من دية زوجها وكان القياس منه خلاف ذلك لان الميراث انما ثبت فيما كان يملك المورث قبل الموت والزوج

لا يملك الحديث قبل الموت لانهما لما تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم يفضل هذا القول عن صحابته  
 ايضا بل المقتول منهم ان غير الواحد يقدم على القياس لم ينقل التفصيل لا ترى انهم علموا بخبر ابي هريرة في الصائم  
 اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن  
 ابي حنيفة رحمه الله انه قال جاءنا من الصدوق في حديث الراس والعين ولم ينقل من احد من اسلف  
 اشترطوا القصة في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا  
 العمل بها لاجل الكتاب وهو قوله تعالى فاعترفوا بعصيانكم والكنتم المشركين المشورة الموجبة لاجاب القصة  
 عند تعذر المثل صورة وبه قوله عليه السلام من اعترف شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شركه ان كان مؤسرا  
 اسديت ولما افقت الاجماع المنعقدة وجوب المثل والقيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا نقوات فقه الراوي على  
 انما انسلم ان ابي هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعد من شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي  
 في ديان الصحابة في الله عنه كما كان يفتي في ذلك الزمان لا فقيه معتد به مع انه كان من المهاجرين من عليه  
 اهتمام رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر  
 في العالم ذكرهم وحديثه وقال سحاق الغنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف سن الا حادث روى ابو هريرة  
 منها الفا وخمسمائة وثمان مائة التجار روى عنه سبعة مائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة  
 عنه فلا وجه الى روى حديثه بالقياس قوله: ان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديث مشتمل  
 على الحديث من مريد مسلمة بن الحنف فان روى عن السلف وشهدوا بصحة او سلطوا عن اطمن صار حديثه مثل حديث  
 المحدث وان اختلفوا فيه من نقل الثقات عنه فذلك عندنا وان لم يظهر من اسلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار  
 مستكرا وان كان لم يظهر حديثه من السلف فلم يقابل برؤ ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة  
 اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا الجاهل في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب  
 علم اليقين والمشهور علم الظانة وخبر الواحد علم غالب الراسي والمستكر منه يفيده الظن وان اطمن للشيء ضمن الحق  
 مشاهير المستكر في جز الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وحماهير ائمتنا اختلفوا على عدالة جميع  
 الصحابة لان عدالتهم ثبت بتعديل السلف اياهم وتناثرت عليهم في ائمة كثيرة مثل قوله السابقون الاولون من  
 المهاجرين والانصار والذين اتبعوا باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عدا اسمع والذين منهم  
 على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثرة ويقول  
 الرسول عليه السلام صحابي كالجوز ما يتم اقتديتم بهديهم ولا شك انه لا ابتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام  
 لا يؤخر ولا يصلح في الاخير فلو انفق احدكم للارض ذبها ما ادرك مداحهم ولا تصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى  
 اقتدر لي اسما يا و انصارا واسما راوا اختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس يعدل ولا تعديل اعلى من تعديل هؤلاء  
 النبي صلى الله عليه وسلم كيف ولو لم يكن في التنازع لكان ما اشتهر وتواتر من عالم في الهجرة والجماد وبذلك لم يجمع ولا

تتقدم لآباء والأولاد في مولاة الرسول ونصرة كافيا في لقطع بعد التعم واما ما جرى بينهم من ائقن فبنا على التاويل  
والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب بما رآه وانه اوقع للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا  
فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابة فذهب جماعة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب  
الرسول عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ ما خوذ من العبوة وبه تعلم القليل والكثير وذهب الجمهور الاصوليون  
الى انه اسم لمن انقص بالنبي عليه السلام وطالت صحبة معه على طريق التتبع له والاخذ منه وكم هذا لا يوصف من جاز  
عالم ساحة بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة مع اذالم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه وكذا اوصفت زيد  
انه ليس صاحب عمر وقد صحبه لحظة لا يثبت بالاتفاق قال النعماني رحمه الله الاسم لا ينطق الا على من صحبه  
ثم كيف للاسم من حيث الوضع العبوة ولو ساحة ولكن المعنى يختص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر  
والثقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب وسمعت من شيخي رحمه الله ان اونا ما سته اشهر وعين عيب  
بن السيب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول ستة او اثنين وغزاه معه غزوة او غزوتين و  
اذا عرفت هذا علمت ان الجمهور في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف فاته  
الا برواية الحديث الذي رواه ولم يثبت عدالة ولا ثقة ولا طول صحبة واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية  
حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رضي الله عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هؤلاء  
فيهم وعلمت ان وابسته سلمة وسقطا وان راوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليون  
لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا حديث او حديثين بيان للجحالة اذ كان مجهولا في رواية الحديث  
حتى لا يعرف الا بهذا واحترز عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجحالة غير مانعة من القبول  
عند جماعة الاصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند بعض مثل وابسته بن سعيد وهو ابن معبد بن  
عبيد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الهجرة ومات بهاروى ان رجلا على خلف الصفوف وحده  
فامر النبي عليه السلام ان يعيدوا سلمة بن ابيح كسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح  
الباء واسم الجمع معمر بن النبلد بن احماد ويقال سلمة بن عمرو بن احماد نسب اجدده وروى عن النبي عليه السلام  
انه قال فبينما هم في امرته فان ظا وحمية فنه له وعليه مثلها وان استكر لم يخرجه حرة وعليه ثلثا ولم يعمل بهذا  
الحديث لان القياس الصحيح يردده وهو كالتألف للكتاب ولسته المشورة والاجماع كحديث المصراة ومفضل بن  
بن ابيح بن زهير بن عطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام وسكن الكوفة  
وقتل يوم احرة بالمدينة سنة وثلاث وستين روى قصة برفع كما ينهنا ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوصاف  
روى عنه السلف وشهدوا بصحة ابي بصيرة حديثه او بصحة المروى عنه روايته عنه للقبول والعمل به لا الرواية  
او سكوتها عن الطعن والرواية بالمعنى رواية صريحة في هذين الوجهين مثل حديث المعروف بالفتنة والعدالة  
والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يهملوا بالتقصير في امر الدين وكانوا



ابن ميثاق حتى يسمع عندهم مروى من رسول الله عليه السلام وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم  
 الا لعلمهم بعد التثبت بهذا الراوى وصحة ضبطه اولاً لانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اول رواية بعض  
 المشهورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يكل الا على وجه الرضا بالمسموع والمروى فكان سكوتهم عن الرد  
 دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ردوا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يثبتوا بذلك وانما  
 فيه اشارة في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك اى ان عمل به البعض ورد به البعض لقبول ايضا  
 مثل حديث المعروف لانه قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان فيما روى  
 ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن تزويج امرأة ولم يسم لها مهر اخت مات عنها ولم يصب شهر او كان السائل وتبرؤ اليه  
 ثم قال بعد شهر اجتمعت فيه برامى وان كان صواباً فمن الله وان عيّن خطأ فمن ابن ام عبيد وفي رواية اخرى  
 ومن الشيطان والله ورسوله منه برامى ارى لها مهر مثل نفسها لا وكسر لاشطها اى لانقص ولا مجازة حد مقام معقل بن  
 سنان الاشبه والواجب صاحب راية الاشجعين وقالوا لشدة ان رسول الله عليه السلام تفضي في بر من نبت واشفق  
 الاشعية بمثل قضاك هذا وقد كان بلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخل فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه  
 لم يكن يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاة قضاة رسول الله عليه السلام وقبل حديثه ردوه على رضى الله عنه وقال بعضهم  
 يقولون عربى يوالى على عقبيه حسب الميراث لا مهر لما لفته القياس الذى عنده وهو ان المعقود عليه ما واليه ما سلم  
 فلا تستوجب بمقابلة عومنا كما لو طلقنا قبل الدخول بها وجعل الراى اولى من رواية مثل هذا الجمهور وهو ذهبنا ايضا  
 وقيل انما رده لمدى قرويه وهو انه كان يحلف الراوى ولم ير هذا الرجل حى يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به  
 لما ذكرنا ان الثقات ردوا هذا الخبر عنه مثل ابى مسعود بنى السد عن ابن القرن الاول وعلقتة ومنه وى ونافع بن جبر  
 والحسن بن القرن الثاني فثبت بر ما يقيم عنه وعلمهم بخبر عدالة وقوله اعرابى يوالى على عقبيه اشارة الى انه من  
 الذين يلب فيهم الجهل من اهل البوادرى وسكان الرمال فمن ما دهم الاقباء في الجهلوس من غير ازار والبول  
 في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وهدم المبالاة باصابتهم وذاك من الجهل قطعاً لا احتياطاً  
 قوله عندنا يشير الى اختلاف في هذا القسم فان ثبت فوجه انه الرد لما فاضل القبول تساوقاً ويصير الخبر بمنزلة  
 ما لو لم يثبت رد ولا تكبر فيلحق القسم الخامس والى جواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله بمنزلة رواية ذلك  
 الخبر بنفسه فلا يوثق فيه بغيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا  
 خالف القياس لانهم كانوا لا يثبتون بر واحد من الثابت عن رسول الله عليه السلام ولا تبرك العمل به وجميع الراوى  
 بخلافه عليه فاقفاهم على الروايل على انهم اتفقوا في هذه الرواية ولو قال الراوى او جئت لم يسمع بهذا اية فاذا ظهر  
 ذلك من قوة وهو روى الفقهاء من الصحابة كرضي الله عنه كان اولى كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله عليه فيمنع هذا القول  
 منكراً او مستنكراً لان اهل اللغة والحدوث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يمكن  
 ان يكون حديثاً مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس بن رسول الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا ينبغي

بعدى الا ان يشاء الله فوضع الله للاختلاف لما كان يدعى اليه من الاحاد والازدقة ويدعى النبوة فاما المستكر  
فيعمل ان يكون مدينا لان كونه مدينا ان لم يكن معلوما عند اهل الفتنة فكونه موصوفا ليس معلوما لهم ايضا وكما  
من الحائز الى يكون الراوى صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة على حق الوجوب ولا في الجواز وذلك  
مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص الخزرجي طلقها ثلثا فامتنعت عنه اصغر من شعيرة فاستقلها  
وكان النبي عليه السلام يثبته مع على بن ربيعة عند عترة الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام  
فقال يا رسول الله صل على محمد بن عبد الله بن ابي ابيهم فاطمة ثلثا فقبل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنى  
فارس اليها ان تنقل الى اميرك ثم ارسل اليها ان اميرك ياتيها المهاجرون الاولون فانفقوا على ابن ام مكتوم  
فانك اذا وصفت نمارك لم يرك فزوه عنى الله عنه وقال لاندرع كتاب ربنا ولا نسته نمينا يقول امرأة لاندركه هت  
ام كذبت اعتقلت ام نسيت اتهموا بالكذب والفتنة والنسيان ثم اخبر انه ورد خافا للكتاب واسته فدل على ان  
في كتاب الصدوق في سنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابيان انه اراد بقوله كتاب  
ربنا ونهت بنينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنن اذ لو كان المراد من النص والسنن لكان النص مدحوسا  
السنن واما ابو جعفر الطحاوي في شرح الامانة الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن  
ومن السنن ما قال عمر بن الخطاب سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى ووده ايضا لسانه ابن  
زيد وسليته بن عبد الرحمن وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيب النخعي والفقهاء ورواه ابن ابي عمير ورواه كالا  
بصحرة اصحاب رسول الله عليه السلام في سنة الله منهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل على انهم لم ينسوا  
لكنه يثبت ان هذا الحديث منكرا ولم يجر اهل بيوتهم وان كان لم يظهر حديثه في السلف اى لم يلقه حديث الجاهل  
ولم يظهر ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز في افتاء القياس  
او اذ لم يخالف القياس لان سنن كان سنة القياس الاول فالعامة ثابتة لبا اعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة  
في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح اخبارنا الصادق في خبره وباعتباره انه لم يشتر في السلف يمكن تنبيه  
اليهم فيه فيجوز العمل به افتاء القياس على وجه من الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب بشرط ما لا يثبت مثل  
هذا الطريق الضعيف كذا ذكره فيمنع الاستدلال فان قيل افتاء القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا  
بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا في جواز اضيق الحكم اليه فلا يمكن لنفسه القياس مع من هذا الحكم كونه مقصودا  
الى الحديث فالمدونة مثل هذا الجمل في هذا افتاء القياس ولا يصح العمل بخبره ما لم يتايد بقبول اعدول لعلته الحق  
على اهل الزمان ثم نحقق اشخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اى الخبر المتواتر لوجوب علم اليقين وسنة مقابلة  
الموضوع لا نقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طائفة وفي مقابلة المستنكر لان المشهور محجة يمكن ان يكون غير  
حجة والمستنكر على كونه والمراومين الظن في قوله والمستنكر منها اى من اخباره فيفيد الظن اليهم فان الظن ما كان جانب  
الثبوت فيه راجحا وهو الذي غير عنه بنائب الراى والوجه ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهذه المناقبة وغيره

لم نألب الراي اى خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة وفي حكم المعلوم وفي مقابلة المشتراى خبر المجهول الذي لم يقبل برؤى لا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجب قبوله ويسقط العمل بالحدیث اذا ظهر مخالفة قوله او محسلا من الراي بعد الرواية اذا انفى الراوى بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فذلك لا يخفى من ان يكون قبل روايته احدث وقيل بل هو اياه او بعد المعلوم قبل الرواية او بعد الرواية ولم يعرف تاريخه ولا يخفى كل واحد من ان يكون خلافاً بيقين اى لا يحتمل ان يكون مراد من الخبر ان لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بوجه اياه لا يوجب ذلك جرحاً في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وان ترك ذلك الخلاف بالحديث وبخ اليه فعل عليه احكاماً للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين في الاصل وقبح الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل وحمل على انه كان قبل الرواية ولان العمل على حسن الوجهين واجب بالاتبين خلافاً وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بيقين ما كان الافظ عاماً فعمل مخصوصه دون عمومها او كان مشتركاً وبمضى المشترك فعل باحد وجهه لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لثمة لا تفيدها وتاويله وحمله بخلاف الظاهر وتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده مجموعاً من حقه فوجب عليه التامل والنظر فيه فان اوضح له وجه وجب اتباعه والكان بعد الرواية او بعد بوجه اياه وذلك خلافاً بيقين فذلك يوجب جرحاً في الحديث لان خلافه ان كان مخالفاً خالف الوقوف على انه منسوخ وليس بنهايت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما سير ثباته ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافاً باطلاً بان خالف لقلة المبالاته والتهادون بالحديث او لعنفه وتساكنه فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً فكان فاسقاً او ظهراً كان منعكاً وكل ذلك مانع عن قبول الرواية ولا يقال انما صدقنا فاسقاً بالخلاف لو ظهر مقتصر على الحال فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كما لو مات او من بعد الرواية لا نقول قد بلغ الحديث منه اليقينة وقد ثبت فسقه ولا ينافى الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاشهاد عن مخطوئته فاذا لم يحضر ظهر انها لم تكن ثابته بخلاف الموت والجنون لانه الحيوة والعقل كاثباتين بيقين فلا يظهر بالموت والجنون عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال قيل لانا من ولوع الكلب سبعاً ثم صبح من فتواه انه يظهر بالفلسل لما في سقط العمل بما روى وكمل على انه عرفاً انتسأخ به وماروت عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال يا امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فكما هو باطل باطل ثم صبح انها زوجت حفصت بنت اخيها عبد الرحمن بن المنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائباً فلما نكحت فقد جوزت فكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتروكة من النساء فلان ينعقد بعبارة او لى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضي الله عنها فتيين به نسخ قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهراً ولا يحتمل الخفاء وعليهم في كل على الانتسأخ اى يسقط العمل بالحديث ايضاً اذا ظهر مخالفة الحديث من غير رواية من ائمة الصحابة فيد بقبوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة التقل وطعن فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق بل هو على التفصيل فان طعن طعنهما لا يقبل كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسراً بما رجحه فيه كان الطعن بالارسل وبشراب النبي لمن يقتضيه اباحتهم وبركض الدواب وكثرة المزاج ونحوها وكذا ان كان مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق



ولكن الطاعن معروف بالتعصب واستتم به لان الظاهر ان التعصب حمله عليه فاما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق ممن  
هو معروف بالعدالة والنصية والاتقان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوى من  
أئمة الصحابة رضي الله عنهم لا يوجب في الحديث اذا كان من مجوزان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان ابنه  
عليه السلام رخص للخنزير في ان يترك طواف الصدقة مع من ابن عمر رضي الله عنه انها تقيم حتى تطفئ وتطوف  
فلا تترك به العمل بالحديث المخض لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا تترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن حمل خلافه  
على وجه من وقد امكن بان يقال نعم العمل وانفي بخلافه لانه نفي عليه المنع لو بلغه لرجح اليه فالواجب طه من بلغه  
ان يعمل به فاذا لم يحتمل مثل ذلك الحديث استخاء عليه فلا يقطع العمل به فيخرج من ان يكون حجة لانه لما انقطع توبهم انه  
لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواد رواه هو او غيره كان من الوجوه ان العمل  
على انه عرف انتساقه فترك العمل به وذلك مثل ما روى عباد بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة  
وتغزيع عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اى حذنا البكر بالبكر وحذنا الثيب بالثيب كذا انهم صرح عن مخالفة بعض المتقدمين  
انهم ابو الجح بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليه الحديث لشهرته فيهم فعرفنا بانتساق هذا الحكم وكذا لك صرح عن عمر  
رضي الله عنه قوله لا انفى ابدأ بعد انفى ابدأ فلعنوا بالاروى مرثدا وقول عمر رضي الله عنه كف بك عن فتنة مع علمنا  
انه لم يخف عليها الحديث فاستدللنا به على انتساق حكم الجمع بين الجلد والتغزيع وقوله وكمل على الانتساق يتعلق بالمتقين  
اى كمل الحديث صيرورته منسوخا لما لفته الراوى قولنا او لمخالفة غيره من أئمة الصحابة رضي الله عنهم والانتساق هنا  
بمصدر انتسخ المبني للمفعول لا مصدر انتسخ لانه متعد وليس المراد هنا المنتساق وكذا اختلف فيما اذا انكره الراوى عنه قال بعضهم  
يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابى يوسف لا يوجب الجرح لقبول الطعن اليهم لا يوجب جرحا في الراوى كما لا يوجب في  
على القاضى بفضيته وهو لا يذكر ما قال ابو يوسف لا يوجب الجرح لقبول الطعن اليهم لا يوجب جرحا في الراوى كما لا يوجب في  
الشاهد ولا يفتن العمل به الا اذا وقع مفسر انما هو اخرج متفق عليه من اشهر بالنصية والاتفاق دون التعصب والعداوة  
من أئمة الحديث اى الحديث المزبى عنه وهو على وجه صحيح ما ان انكره انكارا جاعدا كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث  
قط او كذبت على او انكره انكارا متوقفا بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك من الوجوه  
الاول يسقط العمل به لما خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب  
للجرح في الحديث ولكن لا يوجب ذلك في عدالتهم للمتقين بعد ازالة كل واحد وقوع الشك في زوالها فلا تترك اليقين  
بالشك كحديثين متكافئتين متعارضتين لم تقبل ولم تسقط عدالتهم فائدة تظهر في قبول رواية كل واحد منها في غير ذلك  
المخرج كذا انه عانته نسخ الاصول كما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله  
وجماحة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار لعلنا لا نلزم الامام ابى زيد  
ومن تابعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعي وجماحة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم يتكلموا بان حال كل واحد  
منهما محتمل فان حال المدعى يمثل السهو والغلط وحال المنكر يمثل النسيان والغلطة اذا الانسان قد يروى شيئا لغيره ثم

Digitized by Google





Digitized by Google

وإن القلب فإنه يطوف حول الأبواب لا في الدور والبسوت ولا يمكن الحاقه سور المروة في الطهارة لعل الطواف لأن الضرورة فيه ومنها  
 سنة المروة لأنه لا يدخل المضائق التي يدخلها المروة فلو أثبتنا النجاسة أو الطهارة لكان اثباتها من غير حجة جامعة بين الأصل والذم  
 وكان أصبا حكم الشرع ابتداء بالمرأى وذلك لا يجوز فثبت أن التعارض متحقق وإذا كان كذلك لبقى الاشتباه في الحكم وصار مشكلا  
 تقريره الأصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا يتنجس ما كان طاهرا ولا يطهر ما كان نجسا لأن الطهارة أو النجاسة عرفت ثابتة  
 بيقين فلا يزول بالشك فذلك يجب فهم اليتيم اليه يحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقريره الأصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا  
 بيقين لزم أن يبقى كذلك فلا يزول واحدهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقريره الأصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانهما  
 لو بقيت لزوال الحدث والنجاسة به إذا لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء إلا إزالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالمها لا يكون  
 هذا تقريره الأصول بل يكون عملا بأحد الأصلين وإدراكا لآخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك في اشتباه  
 فيها لأنها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين اليتيم قوله وأما إذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض  
 يجب العمل بأحدهما بل العمل بالمجتهد بإيهامه شأنا لشبهة قلبه لأن القياس حجة لعل به أصاب المجتهد الحق به أو أخطأ فكان العمل بهما  
 وهي حجة أطلاق قلبه إليها بنور الفراسة أولى من العمل بأحدهما لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض  
 ووجب الرجوع إلى ما بعدهما من الدليل بل العمل بالمجتهد بإيهامه شأنا لشبهة قلبه أي يجب العمل عليه بأحدهما بشرط التحري لانا لو  
 قلنا بالتساقط لودى ذلك إلى العمل بلا دليل لا دلت عليه ففطر إلى معرفة حكم المحاكمة ولا يمكن ذلك إلا بدليل وليس بعد التقييد  
 دليل شرعي يرجع إليه في معرفة حكم المحاكمة ففطر إلى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق  
 عند الله تعالى لاصحالة حجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به أصاب المجتهد الحق أو أخطأ فوكان العمل بأحدهما وهو  
 حجة في حق العمل أولى من القول بتساقطهما والعمل بأحدهما الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لأن أحدهما وهو  
 المنسوخ منهما لم يتبق حجة أصلا وقد ترتب عليها دليل شرعي يرجع إليه في معرفة حكم المحاكمة وهو القياس ولا ضرورة في ترك  
 الدليل الشرعي والعمل باليس حجة أصلا فإن قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب أن يختار إيهامه شأنا  
 من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير فلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس حجة في حق أصابة الحق  
 لأن الحق عند الله تعالى قاعدة القياس الذي ليس كل وجه لقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما  
 قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى وأصابة الحق غيب فيصلح شهادته القلب حجة في حق ذلك  
 فمن حيث أنها جثمان في حق العمل وجب أن يثبت انحصار من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث أن الحق عند الله تعالى  
 واحد وجب أن يسقطا لأن أحدهما خطأ والآخر صواب ولا يدرى أيهما الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه  
 وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رآه فيعمل لشبهة قلبه ليرجع جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكره فخر الإسلام رحمه الله في  
 شرح التقويم وبذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله لعل بإيهامه شأنا من غير تحري ولما أصدار له في مسألة واحدة قولان وأقول  
 وأما البر وإتيان اللتان روي عن إيهامه شأنا رضي الله عنهما في مسألة واحدة فأنما كانتا في وقتين مختلفين فاحدهما صحيح والأخر  
 فاسدة ولكن لم تعرف الأخيرة منهما كما الحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام بولتين مختلفتين فإنه عليه السلام

قد قالوا في ما بين كمن لم يعرف الاوولى من الاخرى وانما استقر القلوب بتوابع فيه وفي اصحاب الفرائض بالاسم من توابع نفق فيه  
 غير اى البصر وعلقت وهو تفرس اى ثبت وتغير وتقول منه رجل فارس النظر وانا فارس من اى اعلم والبصر وقيل من غرض البصر عن الحرام  
 واسكن نفق عن الشهوات وعم دقة بدوام المراقبة وتوابع كل الحلال لم تخطى فرائضه قوله ثم التعارض انما يقع بين المجتنبين  
 كل واحدة منهما ضد ما توجه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة الاختلاف بين مجتنبين على سبيل الممانعة  
 ركن المعارضة لان ركن الشئ باليقوم به ذلك الشئ والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تتحقق بدونه واما اتحاد المحل والربا  
 وتساوي الدليلين فشرط لا يمكن ان يحج بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الممانعة بدون الثاني وقد مر تفسير التعارض  
 وبيان شرطه قوله واختلف مشايخنا في ان خبر النفق بل ليعارض خبر الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين رحمهم الله  
 في ذلك فقد روى ان بريرة اعتقت وزوجها عبده روى انها اعتقت وزوجها مع اتقا قم انه كان عبدا فاصحابنا رحمهم الله  
 اخذوا بالثبت وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج سيمونة وهو حلال وروى انه تزوجها وهو محرم والتفقت الروايات  
 انه لم يكن في محل الاصل فعمل اصحابنا رحمهم الله العمل بالثاني اولى وقالوا في الجرح والتعديل ان الجرح اولى وهو المثبت والاصل  
 في ذلك ان النفق متى كان من جنس يعرف بدليلا او كان مما يشبه حال لكن عرف ان الراوى اعتمد وبليلا معرفة كان قبل اثبات  
 والا فلا فالنفق في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يعارض الاثبات وفي حديث سيمونة مما يعرف بدليلا فتوفي  
 المحرم فوخت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يحدد في الضبط  
 والاثبات الدليل المثبت هو الذي ثبت امره عارضا والثاني هو الذي ينفي العارض ويبقى الامر الاول فاذا تعارض  
 لسان احدهما ثبتت والاخران تخرج المثبت عند الشيخ رحمه الله ابى الحسن الكرخي وهو من مذهب اصحاب الشافعي رحمه الله  
 لان المثبت يخرج من حقيقة والثاني اعتمد انما هو فيكون قول المثبت راجحا لاشتغاله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل  
 اذ التعارض تخرج قول الجراح على قول المعدل لانه يخرج عن حقيقة والمعدل يعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابان وقفا  
 عبد الجراح من المتفرقة انما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوى في الميث من العقد والضبط والاسلام والادلة  
 موجودة في الثاني فتعارضان وطلب الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه وابا يونس  
 ومحمد في ذلك اى في تعارض النفق والاثبات ففي بعض الصور عملوا في الميث وفي بعضها في الثاني ففي مسألة خيار العتاقة وبسبب  
 ما اذا اعتقت الامة المنكوبة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اخذوا بالثبت  
 فان عودته بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها الرسول عليه السلام  
 وهو نافي لانه مبقى على الامر الاصل اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل الشق وروى عن ابراهيم عن الاسود  
 عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين تمعت وهو مثبت لانه ثبت امره عارضا وهو المحررة فاخذوا بالثبت في  
 مسألة جواز نكاح المحرم اخذوا بالثاني فان يزيد بن الاصم يروى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو  
 حلال اى خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امره عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها  
 وهو محرم وهو نافي لانه مبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج فاخذوا به وقوله والتفقت الروايات



عما قال ابو الحسن الکرمی رحمه الله ان علما وانا انما اخذوا هذه الرواية لان الاحرام عارض والحال اصل فكان هذا منهم علما بالثبت لا  
 بالنفي فقال اتفقت الروایات ان لم يكن في الحال الاصل وانما اختلفت في الحال لعرض على الاحرام فكان الحال عارضا والاحرام  
 اصلا والمراد من اتفاق الروایات اتفاق عاصمتها فانه قد روي ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولا له وجلسا من الاصحار ففرجوا به  
 سيمون ثبت السحارث ورسول الله عليه السلام بالمدنية قبل ان يكرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم المستغفرى وقالوا في تعارض  
 الجمع والتعديل بان اخبر فركي ان هذا الشاهد عدل اخبر اخرا بمجروح ان الجمع اولى وهو مثبت لانه ثبت امر عارضا وغير العدل  
 ثانی لانه يثبت على الامر الاول اذا العدالة هي الاصل فعلا بالثبت واذا اختلف علم لم يكن بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو  
 ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس لا يعرف بدليله بان  
 لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشبه حاله اسي يجوز ان مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب  
 فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المختبر لا صورة النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله  
 ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما فتساويهما في القوة والمكان مما لا يعرف بدليله لا يعرف الاثبات لان  
 بالاول دليل عليه لا يقابل ما ثبت به الدليل وان كان مما يشبه حاله وجب التخصص من حال الخیر فان ثبت انه نفي على ظاهر الحال  
 لم يقبل خبره لانه اعتد به ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل المثبت فيقع التعارض  
 فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اسي هو مبنيا على استصحاب الحال لا على دليل لوجب للعلم فان من روي ان  
 زوجها كان عبد بنی خيرة على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات الذي هو مبنيا  
 على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجع على خبر الحرية لان روي حررة بن المذنبير والمقاسم بن محمد بن ابي بكر من مائة  
 رضي الله عنهما وهي كانت خالة حررة وعمة تقاسم فكان سها حما مشاهير روي الحررة الاسود عن عائشة رضي الله عنها  
 وسماعة عنهما من روى السحاب فكان الاول اولى لزيادة يتقن في السمع عند عدم الحجج بل انما نقول ان يتقن فيا قلنا  
 اكثر لا يتناء على الدليل ولان فيما قلنا علما بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حراني حال وعبداني حال والحرية يكون بعد  
 الرق ولا يكون الرق بعد الحرية المعارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جميعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه  
 كان عبدا لم ينفى ثبوت التخيير اذ كان زوج المتقنة حر لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لاني  
 التخيير الفيا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجمع من هذا القبيل الفيا لان الحال  
 على التزكية عدم وقوف المبرك من الشاهد على ما يخرج عدالة والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للمركب الى الوقوف  
 على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يعادل التزكية الجمع الذي مبنيا على الدليل وهو المعانة فكان الجمع اولى  
 والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة من الجرم وهو محسوسه فصارت مثل الاثبات  
 في المعرفة فوقع التعارض فوجب التصير الى ما هو من اسباب الترجيم في البرودة فيجوز روي ابن عباس رضي الله عنهما  
 لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا فان قوة ضبطه على طه يوم  
 والخط وقوله والافلاحي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبه حاله ولم يعرف ان الراوي محمد

دليل المعرفة فلا يكون مثل الاشياء قوله وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحكمة  
 فيقع التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك يجب العمل بالأصل يعني إذا أخبر مخبر بطهارة ماء أو أخبر بنجاسته أو أخبر بكل طعام  
 أو شراب والآخر بجرمته فالأخبار بالطهارة والحل مثلاً لا ينافيان مطلقاً على الأمر الأصلي والأخبار بالنجاسة والحكمة تثبت  
 لأن ثبت أمر أحدهما فالنفي في هذه الصورة من جنس ما يمكن أن يعرف بدليله لأن الإنسان إذا أخذ الماء من نهر جدد في أماء  
 طاهر ولم يغيب ذلك إلا أنه كان عارفاً بطهارة ما بدليل مودع للعلم ويحتمل أن يكون النفي بناءً على ظاهر الحال فإن  
 ثبت أنه أخبر بناءً على ظاهر الحال وهو أن الأصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لأنه أخبار لا عن دليل فلا يعارض  
 الخبر المثبت وإن ثبت أنه أخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين أي خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحكمة فيها  
 في الماء والطعام لأن كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك أي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالأصل وهو الطهارة  
 في الماء والحل في الطعام لأن استحباب الحال وإن لم يصح دليله لكنه يصح من حجة أخرى أي خبر الثاني به قوله وفي الناس  
 من يرج لفصل عدد الرواة لأن القلب اليه أسهل وبالدلالة في العدد دون الأفراد لأن به حكم الجمهور في  
 العدد واستدل بمسائل الماد لأن هذا متروك بإجماع السلف لا يخرج أحد الخبرين على الآخر بصفة الرواية ولا بالركوة  
 والحكمة عند عامة أصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض أصحاب الشافعي رحمه الله ذهب أكثرهم إلى صحة الترجيح بكثرة  
 الرواية وبه قال أبو عبد الله الجرجاني من أصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية لأن الترجيح إنما يحصل بقوة لا عدد  
 الخبرين لأن قوة الرواية لا كثرته الرواية نوع قوة في أحد الخبرين لأن قول الجماعة أقوى في الظن  
 من المسود وأقرب إلى عادة العلم عن قول الواحد فإن خبر كل واحد يقيد الظن ولا يخفى أن الظنون المجمع عليها  
 أكثر من أن يصدق على الظن من حيث ينتهي إلى القطع يؤيده أن خبر اثنين في الشهادة يبرح على الخبر الواحد حتى  
 كان خبر اثنين حجة على قلبه دون خبر الواحد فكذلك في الأخبار وبالدلالة والحكمة أي رجحنا أيضاً  
 العدد دون الأفراد حتى قالوا أخبر الحمرين راجع على الخبر العبدان وخبر المرأتين فاما خبر رجل  
 واحد مثل خبر امرأة واحدة وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لأن خبر الرجلين أحقر من حجة تامة دون خبر العبدان  
 ودون خبر المرأتين فيخرج الماد على الثاني كما في الشهادة بخلاف الأفراد فإن خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر  
 حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لأن به أي بما ذكرنا من وصفي المذكورة والحكمة  
 تتم الحجة في العدد واستدل أي من يرج بما ذكرنا بمسائل الماد فإنه إذا أخبر واحد بطهارة الماء أو أنما نجاسة  
 على القلب يجب العمل بالخبرين لأن خبر عبد ثقة بطهارة الماء وحقيقة نجاسته أو على القلب تحقيق التعارض  
 وحل السامع أكبر لأنه وإن أخبر بأحد الأمرين مملوك كان ثقتان وبالأمر الآخر حران ثقتان أخذ بقول الحمرين  
 على ما ذكرنا في المبسوط وإذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماد ثبت في الأخبار أيضاً إلا أن هذا أي ما ذكرناه من  
 من الترجيح بالعدد والمذكورة والحكمة متروك بإجماع السلف فإن الناظر في حجة من وثقت لصحة رضي الله عنهم  
 إلى يومئذ بأخبار المأخوذ ولم يرد في شيء منها استغناء لهم بالترجيح بزيادة عدد الرواية ولا بالدلالة والحكمة

في الافراد ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاستغنى به كما استغنىوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الثقة واما ترجيح خبر الثني على خبر الواحد وخبر المحرمين على خبر العبدين في مسألة الماء فظهر الترجيح في العمل به فيما يرجح الى حقوق العباد واما في احكام اشباع خبر الواحد وخبر الثني وخبر المحرم والعبد والرجل والمرأة في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يوجب علمه فالحاكم لا يخير في ان هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة وابي ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه والابو يوسف رحمه الله وهو اجماع لان كثرة العدد لا تكون دليلا للقوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الاحاد الى التواتر او الشهرة لوضوح انه لا يخرج في الشهادة احدى المشاهدين بكثرته العدد حتى كان الثني والاربعه سواء لا استوائهما في عدم ايجاب العلم وتكون كل واحدة حجة وكذلك الواحد والثني والمحرم والعبد في باب الاخبار

**فصل** وهذه الحجج بطلتها تحتل البيان وهذا باب البيان اى الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى الحكم منها والسنة بحجة النواحي من المتواتر والمشهور والاحاد تحتل البيان اى تحتل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير والتفسير او التفسير فوجب احقاق فصل البيان بذكر هذه الحجج ثم البيان عبارة عن البيان اى من يرتبط بالعلم او يحصل العلم بالدليل يحصل العلم منها بثلاثة اعلام اى مبين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل الذي يقطع البيان بتطابق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة ولا طلاقة عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كافي بكونه قاطع قال هو احوال الشئ من غير الاشكال الى التجه واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة جمال واشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتفسير والتبديل لم يدخل فيه الضمان ومن نظر الى اى اطلاق العلم حاصل بالدليل كافي بكونه الدقائق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم فكان البيان التبيين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كالتقرير والتفسير والتبديل قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى الكتاب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الاوانة التي يتبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحة ان من ذكر دليل غيره واوضحه غاية الايضاح لصح لغة وعرفان ليقال ثم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والزمن اذا كل دليل وسبب ولكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته بامره وتنبهه لفحوى الكلام على علمه الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل ودليل وبيان قوله وهو اى البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقرار بيان تقرير ايجام اضافة البيان الى التقرير والتفسير والتبديل من قبيل اضافة اى الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة وسمى القسم الاول بيان تقرير لانه مقرر لما اقتضاه النظام لقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه فاما الطائر فيحمل الاستعمال في غير حقيقة ليقال للبريد طائر لاسرعه في شيهه ويقال فلان طائر سمته فكان قوله طائر بجناحه تقرير موجب حقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسيح الملائكة كلهم اجمعون فان اجمع اجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فيقولوا كلهم اجمعون كمرعى العموم فيه



حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص وتطيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى  
رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل برفع القيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة  
شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة  
فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قد رتب مقتضى الكلام وقطع به احتمال المجاز ونصح به البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه  
مقرر للحكم الثابت النظام فمجرد مفصولا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشتك اى وشمل بيان  
التقرير بيان التفسير انه يصح موصولا ومفصولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه فقاء من المشترك والمشكل والجمل والحق والتفسير  
له اختصاص بالمشتك والجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان الجمل والمشتك ونحوهما وذلك مثل حقوق البيان عن  
ابن علي السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل  
والزكوة بقوله عليه السلام ما تورع عشرة اموالكم وبالكلام الذي امر بكتابه لعمرون خرم ومثل حقوق البيان لقول  
الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوها لقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البينة او  
الحكمة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسير او فعلا للابهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينة والحكمة  
ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة اسل الفاعل الاخذ من يجوز التكليف بالمحال واما تاخير الى وقت الحاجة الى  
الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجباي وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومنايعيم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب  
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابى اسحق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد تمسك من ابى جواز تاخير بان  
المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تاخير  
البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا يقال كما ان العمل مقصود والعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال لا يشر  
لا ينعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود والاسل والاعتقاد تابع وتاخير البيان يحل بالمقصود الاسل  
فلا يجوز واجتج من جوز تاخير بان الخطاب بالمحل قبل البيان صحيح فانه يعيد الابتداء باعتقاد الحقيقة فيها هو المراد به في  
احمال مع انتظار البيان للعمل به والابتداء باعتقاد الحقيقة فيها هم من الابتداء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه  
الايرحى ان الابتداء بالمشابه الذي السماع من بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقيقة فالابتداء بالمحل الذي ينظر بيانه كان او  
بالصورة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب الفعل قبل البيان ليس ثابت بل هو متأخر الى البيان قوله  
واما بيان التفسير نحو التعليق والاستثناء فاما يصح بشرط الوصل جعل شيخ رحمه الله والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل  
هو انقالا امام فخر الاسلام نظر الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام خمس الاقسام  
رحمه الله لاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل شيخ من اقسام البيان  
نقال حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهر حكم السجادة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بياننا لنظر  
ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرح فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان باب  
الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرا معلوم لصاحب الشرح فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بياننا اختراعه

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستسنااء  
عن سكتني منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فان سكتني بعد البطل وعن  
ابي العالمة انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايام وعن الحسن وطاوس وعطاء اللهم جواز ما لم يقيم عن مجلسه اعتبارا بالعقود  
قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيره فقال  
عند احييكم ولم يستثن فذاخر الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك عند الان ليشاء الله  
واذكر ربك اذ نسيت اسي استثنى اذ تركت الاستسنااء ثم ذكرت فقال انشاء الله تعالى بطريق السحابة الى خيرة الاول  
وهو قوله عند احييكم وبان النبي عليه السلام قال لا تغرون قريشا ثم قال لعبد الله انشاء الله تعالى واجتج الفقهاء بان السنة  
عليه السلام في قوله من حلف على بين فراسي غير ما خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه عن التكفير لتخلص الرخا  
ولوصح الاستسنااء تفضلا فقال فليستش وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستسنااء للتخلص اولى لكونه اسهل وبيان  
الشرع حكم ثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستسنااء منفصلا لم يثبت ثبوت من هذه العقود  
ولم يستقر فساد طائفة من ابيته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب  
كاذب ولم يحصل وثوق مبين ولا وعد ولا وعيد فطلانه لا يخفى على ذي لب وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لو جود  
اشركل واحد منها فيه فان التعليق والاستسنااء تغييران موجب الكلام اذ لو لم يوجد لتعلق لوقع معلق في الحال ولو لم  
يوجد الاستسنااء لثبت موجب استثنى منه بما كان فيهما معنى التغييرين هذا الوجه ولكنهما لما كان الا ابتداء وقوع كلام غير  
موجب في الحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيها معنى البيان من هذا الوجه فلذلك سمي هذا النوع بيان تغيير قوله  
واختلف في خصوص العموم فشدنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رحمه الله يجر زفيله التراخي وهذا بنا على ان العموم مثل خصوص  
عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد ان خصوص لا يبقى القطع وكان تغيير من القطع الى الاحتمال فيقتيد بشرط الوصل لا خلاف  
ان العام اذا خص منه شئ بدليل مقال يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شئ فلا يجوز تخصيصه  
بدليل متراخ عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وحين بعض اصحابنا واكثر  
اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المتأخرين لا يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا والمزاول لعدم جواز تخصيصه انه اذا ورد  
متراخيا لا يكون بياننا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصر الحال وفائدة ان العام لا يصح  
ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعديل ودليل النسخ لا يقبل التعديل فلا يتطرق به احتمال  
البالي وهذا هو الاختلاف المذكور بنا على الاختلاف في موجب العام فعندهم موجب ظني قبل تخصيص الاحتمال لا وقتا  
منه كما هو ظني بعد تخصيصه فكان تخصيصه بياننا مقصدا مقررا لا يمتنع على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجب  
ظني قبل تخصيصه كوجب النخاص وبعد تخصيصه ليعين ظنيا على ما مر بنا في اول الكتاب وكان تخصيصه تغييرا من القطع الى  
الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا كالتعليق والاستسنااء لوضوحه انه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في  
جميع افراده كما وجب العمل به ولو جاز لتخصيص متراخيا يبين ان المتخصص لم يكن داخل فيه ابتداء انه ولم يكن موجبا في خصوص

حكما من لا تبدأ وخيئند لم يرم القول لوجب الاعتقاد بثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا أصلا ونظرا بطلان العموم مثل بخصوص اى  
 العام مثل النخاص في ايجاب الحكم ولابد بخصوص اى لبد تخصيص قوله وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن اوصى بنجاة الانسان وبنجاة  
 منه لاخر موصولا ان الثاني في خصوص الاول ويكون الفصل الثاني وان فصل لم يكن مخصوصا بل صار معارضا فيكون الفصل بينهما اى  
 على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا فيمن اوصى بنجاة الانسان وبالفصل منه لاخر ايضا موصولا بالاول  
 ان الثاني وهو الايضاء بالفصل يكون مخصوصا اى تخصيصا للاول وهو الايضاء بالنجاة التي هو عام بالنسبة الى الفصل لثانوله  
 الحلقه والفصل لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اى الموصى الا ايضا الثاني من الاول لم يكن هذا الايضاء تخصيصا  
 للاول بل صار معارضا وكان الكلام في الفصل ايجابا بالثاني وفي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل النخاص  
 في الايجاب فثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فحصلنا بهما نصفيين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما اذا اوصى بنجاة  
 لثاني ثم اوصى رحمه الله ذكر المسلمين باخلاف متابعي لاصول الفقه لغير الاسلام وتتمس الاثمة رحمها الله وذكر في شرح الزيارات  
 والايضاح والهداية والبسوط والمنظومة خلاف ابى يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفصل فيه كما في الفصل الاول محمل على  
 ان في الفصل الثاني عنده رايين قوله واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكم تقدير  
 المستثنى فيكون كلاما للباقي بعده وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم لطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا في  
 التعليق على ما سبق فصار عندنا تقرير قوله لظان على الحذف لا مائة له على تسع مائة وعنده الامامة فانها ليست على قبيل الاستثناء  
 قول ذو منعه محصورة وال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه اثنان من اوله تخصيص فانما قد يكون قول لا وقد يكون  
 دليل عقل وان كان قول لا فلا تخصر صيغة واخره بقوله وصنع محصورة عن قوله رايتم المؤمنين ولم ازيد فان العرب لا تهيب  
 استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحملة بالا او احدى اخواتها وال على ان يرد له  
 غير مراد مما انفصل به وشرطه ثلثة احدا الاتصال وقدميناه والثاني ان يكون استثنى داخل في الكلام الاول لولا الاستثناء  
 لقولك رايتم القوم الا زيدا وزيد منهم ورايتهم الا وجهه فان لم يكن داخل كان منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا  
 الشرط لكونه حقيقة لا لصحة والثالث ان لا يكون مستغنى لان الاستثناء وكلمة بالباقي بعد الثنا وفي استثناء الكل لا يبقى  
 شئ ويحيل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثناء اى موجبه كما اختلف في تخصيص العموم وادار اليه بقوله ايضا  
 فعند الاستثناء يمنع التكلم بحكم اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل الكلام بالباقي بعد الاستثناء زيدا الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجبه مع  
 صورة التكلم بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم فيعدم فيها وادار الغاية لعدم الدليل الموجبه لان الغاية  
 توجب نفى الحكم عما وراءها وعند الشافعي موجبه استبعاد الحكم في المستثنى لوجود المعارضة كما متناع حكم العام فيها  
 قص منه لوجود المعارضة صورة وهو دليل الخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل الخصوص فانه وان كان بين ان الخصوص  
 لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز لتعليقه او معارض للعام صورة ومعنى على  
 اصله فيكون معناه بمنزلة دليل الخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من  
 ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لما نفع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام



من ان يكون اتفاقا فيمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلم مع صورة التكلم بها كذا الاستثناء واذا قال لفلان على الف الامة صار  
 حينئذ كانه قال ابتداء لفلان علمك كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم الامة وصادر عنده كانه قال الامة فانها ليست على  
 فلا يلزم الامة للدليل المعارض لاول كلامه لا الامة بصير بالاستثناء كانه لم يتكلم بقوله وعلى هذا الاصل اعتبر صدر الكلام  
 في قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالاطعام الا سواء لبسوا او غاموا في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في المكمل خاصة فيجب  
 ما فيها لا معارضة وتلزم الاستثناء السامح فيكون الصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدرا حتى اصحابنا رحمهم الله  
 بقوله تعالى ثبت فيهم الف سنة الا يسبين عاما فاحسين لغرض للعدد المثبت بالالف لا يحكمه مع ثبوت العدد لان الف مسمى  
 فثبتت الف عام يصح اسما لما ودونها بخلاف العام كما فهم المشركين اذ اخص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا دخل اس  
 ان عمل الاستثناء لا يطرئ للمعارضة عنده اعتبر الشافعي رحمه الله صدر الكلام عاما في قوله لا تبعوا الطعام بالاطعام الا  
 سواء لبسوا او غاموا في القليل والكثير فان معناه عنده لا تبعوا الطعام بالاطعام الا طعاما مساويا وان لم يكن ان تبعوا  
 او متساويا لاسواء لبسوا او غاموا اذا صار متساويين جاز لكم ان تبعوا بها ثبت حرمة البيع لصدر الكلام عامة في القليل والكثير  
 احسن ما يدخل تحت المكمل وما لا يدخل فيه مثل الخفنة وبخفنتين لان الطعام اسم جنس وقد تدخله لام التعريف فاستغرق جميع  
 فلا يستثنى المساواة من الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخل تحت الصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي في  
 في الكيل لا في الاتفاق فثبتت المعارضة في المكمل خاصة فيبقى مع الخفنة وبخفنتين داخل في صدر الكلام فيجوز وتلزم الاستثناء  
 حال يعني عندنا لما كان تكلمنا بالباقي جعلنا بالاستثناء حالا لان محل الكلام على حقيقة واجبنا ان لا يمكن استعمال  
 المساواة من الطعام فحمل صدر الكلام على ما يستلزم من التحقيق الكلام بالاستثناء والمستثنى حال وهي المساواة  
 فيحمل الصدر على عموم الاحوال تصار كانه قيل لا تبعوا الطعام بالاطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة  
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا تحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة  
 هو المساواة في الكيل او المساوي في الطعام ليس الا الكيل باجماع بدليل قوله عليه السلام كيل بكيل بدليل المعروف  
 الطعام لا يباع في العادة الا كيل او بدليل الحكم فان اطلاق ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة  
 لغوات المساوي والمفاضلة والمجازفة فيمينتان على الكيل ايضا والمراد من المفاضلة رجحان احد على الآخر كيل  
 ومعنى المجازفة عدم العلم بتساويهما وبفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لما يتناول  
 القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة وبخفنة او  
 بخفنتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلاثة المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون  
 المعنى لا تبعوا الطعام بالاطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة  
 فيبقى القليل داخل تحت الصدر قلنا انما حكمنا بانحصارنا في الثلث لانه عليه السلام نهي عن بيع الطعام بالطعام  
 الا في ذكره مقررنا بالبيع في رواية الخفنة وديقها ويؤيده ما روي في رواية اخرى لا تبعوا الكيل بالكيل الا سواء لبسوا او غاموا  
 لا يجوز في بيع الطعام او الخفنة بدون الكيل فان الاسم يتناول الخفنة الواحدة ولله سبحانه احد ولو باعها لم يجر لانها

ليست بمنقولة ففرقنا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف بالية الطعام الا بالكيل مثبت وصف الكيل بمقتضى النص فيصير كانه  
يقبل لا يتبعوا الطعام الكيل بالطعام الكيل الاسواء لسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيها ذكرنا وهو معنى قوله ولو كان  
اي عموم الاحوال لا يصلح الا في المقدور وهو الذي يدخل تحت الكيل لوضوحه انه انما يندرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف  
خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد ايدرج فيه انسان لا حيوان ولا شئ فنهنا انما يندرج ما يناسب  
السواء في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشئ في تلك الصورة وذكره شمس الائمة  
رحمه الله ان قوله للاسواء لسواء استثناء لبعض الاحوال فيكون توقيفا للنفي بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربو في  
الموتة في المحل دون المطلقة وانما يتحقق المحرمة الموتة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما فيما لا يقبلها لو ثبت فانما  
ثبت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلماذا لم يثبت حكم الربو في القليل والمطعم الذي لا يكون كميلا اصلا ثم شافى  
رحمه الله ارجح فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي  
اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون للاستثناء حكم على قدر موجب صدر الكلام ليعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان  
كلاما باقيا لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع الحكم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يجعل عنه غير  
موجود حقيقة واذا بقي الحكم صيغة بقي حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول ففرقنا انه لا يسيل الى القول بارتفاع  
الحكم بالاستثناء المؤدى الى انكار استحقاق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر  
المستثنى مع قيام الحكم وامتناع الحكم لما ع مع بقاء الحكم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام لمخصوص منه  
يتمتع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لا لعدم الحكم بالدليل الموجب فاما القول لعدم  
الحكم مع وجوده فما لا نظير له واجتنب اصحابنا رحمهم الله لقوله تعالى فليث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى  
اخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قوسه قبل الطوفان فلو كان محل الاستثناء بطريق المعارضة لما انتقام  
الاستثناء في الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل المخصوص وذلك لان صحة الخبر عما كان نبأ على وجود الخبر به في الزمان  
الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لاني زمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع  
بطريق المعارضة ايضا لانه ليس به وجود وثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان الحكم بالقياس لم يقبل الامتناع  
بما ع سجال الانشاء لانه اثبات في الحال فاذا عارضة مانع محتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحجة ثم  
عارضة الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبت او لا فذكره الكذب في احدي الامر من الاول او الثاني تعالى الله  
عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا ينطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم  
لذلك لو اسي علم خيس كاسامة للاسد ولهذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر فقول ثلثه نصف سنة كذا قيل والاسم  
العلم لا ينطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق الجاهل  
الاسد اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الاسبطة عامة وهو كون كل واحد عددا والنسبة  
العامة لا يصلح طريقا للجزء ولا صورة الامن حيث الجزاء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا بهنا لان من شرطه

ان يكون الجواز مقتضايا لكل يصح المطلق اسم الكل لا ضرورة وهو الجزاء المحقق به ومنها ما دون الالف مثلا كما يصح خبره للالف ليعلم  
 خبره لا لعين وثلاثة الالف وحشة الالف وغير هذه الجزئية لا تصلح طريقا للجزاء ايضا فثبت انه لا يمكن خبره وهو معنى قوله لان الالف  
 متى بقيت الالف لم يصح اسمها وما قولنا فانه ثمانين اى استثناء ثمانين تقرر للعدد والمثبت بالالف اى منع العدد والذي بالالف  
 من الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا حكمه اى لانه تقرر من حكم الالف بالمعارضة مع  
 بقا الالف والاسم على مدلوله والاصل ان دخول الاستثناء على الالف صارف له من مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء  
 وما منع له من ان يكون والاعلى لان مدلوله ثابت واستثنى الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط فانه يمنع  
 الحكم عن التقاطعه موجبا للحكم في الحال لانه معارض للحكم وما منع له من الثبوت من غير تقرر للتكلم عن الالف فقط ونقد الاستثنى  
 مع الاستثنى منه كلاما واحدا والاسم الباقي كما ان لفظ تسكئة وخسين وال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله بغيره  
 دليل مخصوص لعين انما يعمل دليل مخصوص بطريق المعارضة صورة لانه اذا عارض العام في بعض افراده منع الحكم  
 بقى الاسم والاسم الباقي بلا دخل فلم يكن تخصيص تقرر للتكلم بلفظ العام بل يكون تقرر للحكم مع بقاء الصيغة على حالها  
 فيمكن ان يعمل بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا يطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء تقرر للتكلم على  
 لاسمائه قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومفصل وهو ما لا يصلح استخراجا من الاول لان  
 المصدر لم يتناول له فيجعل مبتدأ مجازا اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اى الحقيقة وتفسيره  
 ما ذكرنا اى اشرنا اليه في قولنا فيكون تكلمنا بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يعمل تكلمنا  
 بالباقي بعد الاستثناء ومتصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح استخراجا من الاول اى صدر الكلام بان لا يكون الاستثناء  
 من جنس الاول كقولك جاني القوم الاحمار وقيل في تفرقة هو ما دل على مخالفة بالاف غير الصفة او احدى اخواتها  
 من غير اخراج فعمل مبتدأ اى بغيره كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول ليعمل به بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث  
 الصدورة وقوله مجازا نصب التمييز والمراد ان المطلق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ  
 لا يتناول لان جعل مبتدأ الى التمييز الرابع الى المنفصل اى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ وان كان قوله مجازا تمييزا عن الجملة  
 اى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق  
 المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فعمل مبتدأ وجعل استثناء مجازا قال  
 شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما يتبادر به مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اى بمعنى العطف  
 قوله كما في قوله تعالى فانهم عدوا لى الارباب العالمين اى لكن رب العالمين وسنة بعض النسخ قال المنة تعالى  
 قال افرئتم ما كنتم عبادا وانتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدوا لى الارباب العالمين اى كل ما عبدتموه انتم وعبادكم  
 الاقدمون وهم الذين بالتواني سالف الدهر على الكفر فاني اعادهم واجتنب عبادتكم وتغلبهم الارباب العالمين فاني  
 اعده واغلبه والعدو يقع على الجمع لان خسر العدو وان كان واحدا الكثير والارباب العالمين استثناء منقطع بمعنى  
 لكن فانه تعالى ليس منهم وسجوز ان يكون القوم عبادا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدوا لى الارباب العالمين



لا نمر سو والعتيم بالشدة فاعلم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يبرأ من عبادة ولا قول مقاتل وسليمان  
 الاستثناء متصلا بقوله وايضا ان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وبذلك على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق  
 به نحو قوله تعالى وورثه فلما له الثلث صدر الكلام اوجب الشكر ثم تخصيص الامر بالثلث دل على ان الالباس يستحق  
 الباقي فصار بيان صدر الكلام ولا يحض السكوت اى البيان الذي يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان  
 او في الموضوع له المنطق وبذلك يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثابتا بضرورة كثيرة الكلام ام  
 لا والا اول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الضرور اى لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون  
 في حكم المنطوق ام لا والا اول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اى المنطق يدل على حكم السكوت  
 عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النفس له حكم المنطوق وان كان النفس ساكتا عنه صورة دلالة  
 عليه معنى فكذا هنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلما له الثلث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه  
 اوجب الشكر مطلقا حيث اضيف الميراث اليها من غير بيان نصيب كل واحد منها ثم تخصيص الامر بالثلث بقوله فلما له  
 الثلث دل على ان الالباس يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشكر في الاستحقاق فصار اى تخصيص الامر بالثلث بيان نصيب  
 الالباس لصدور الكلام الموجب للشكر لا يحض السكوت اذ لو بين نصيب الامر من غير اثبات الشكر لصدور الكلام للغير  
 نصيب الالباس بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلما له الثلث ولا يبي ما بقي فحصل بالسكوت بيان المقدر  
 قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل السكوت من صاحب الشرع عند امره لبيان عن التغيير يدل على حقيقة وفي  
 موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابي عن تعويم منفعة البدن في ولد المغرور اى ومن  
 بيان الضرورة ما ثبت بيانا بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد فكان لما جعل سكوت  
 بمنزلة الكلام سمى نفسه متكاملا مثل سكوت صاحب الشرع عند امره لبيان عن التغيير يدل على الحقيقة اى  
 حقيقة ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملون بها فيما بينهم وما كل ومشارب كالوفاة  
 مباشرة فاقدم عليها ولم يذكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس  
 على منكر مخطوئته فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يا محمد بالمعروف  
 ونهاهم عن المنكر فكان سكوت بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ اصول الفقه  
 ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار  
 فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن المباشرة الامر  
 عليها واحتمالا ولا يكون كذلك فان كان الاول كسكوت عند رؤيته كافر ممشي الى كنيته عن الانكار  
 فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النبي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم  
 ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفي التحريم وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهب طائفة الى  
 ان تقريره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعدم

١٤

الضرر والغرور جعل ذلك السكوت كالنقص منه على استقاط النصفة وان كان السكوت في موضوع البيان وسكوت على المولى حين يبركه  
عبدته يبيع ويشترى اى المولى اذا ارادى عبده يبيع ويشترى فسكت عن النبي كان سكوتة اذنا له في التجارة وقال المشافعي لا يكون  
اذا نال ان سكوتة عن النبي محتمل قد يكون للرضاء تبصره وقد يكون لفظ الغنيط وقلة الالتفات الى تصرفه لعله انه محجور من ذلك  
شرا والمحمول لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة اودى الى الضرر الغرور ودفعها وجب  
نقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرر رضى الاسلام وتوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس ليا ملون العقيد  
ولا يتفقون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكنا فاذا حقه ويون ثم قال المولى كان عبدى محجورا عليه  
متأخر الدينون الى وقت حقه ولا يدري متى ليقى وهل ليقى او لا ليقى فكان التواضع ويحكم فيه من الضرر والا  
ينحط ويصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوتة بمنزلة الاذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال  
الشافعي رضى الله تعالى عنه ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضاء قال عاوية ان من لا يرضى تبصره عبده  
ان يظهر النبي اذ اراد تبصره وليو دبه على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فلهذا دليل  
رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري او البائع قوله ومنه ما ثبت بضرورة الكلام مثل قول قال عطاء  
رحمهم الله تعالى فيمن قال فلان على مائة ورسم او مائة وقفه حجة ان العطف جعل بيانا للاول وقال  
الشافعي رضى الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب وقلنا ان حذف المعطوف  
عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما ثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالكيل والوزن  
ودون الثياب فاسمها لا يثبت في الذمة الا ليطرقي خاص وهو السلم اى ضرورة طول الكلام وكثرة الكلام مثل  
قول فلان ارحمهم الله وليس الخلف في هذا الاصل فان المشافعي رضى الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت  
يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف حدود المقر على المبيع انما الخلف  
في هذه المسئلة فنحن نأبى منبته على هذا الاصل وعنده ليست بمنبته عليه وجه قوله وهو القياس انه اسم الاقرار بالمال  
وقوله ورسم ليس تفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لانه لا تسمى ان من شرط صحة العطف  
المغايرة حتى لم يجر عطف الشئ على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين التفسير فان الدرامم في قوله عشرة دراهم  
مين العشرة لاخير فانك كيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما  
في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعشرة خلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد البهين على الاخر  
ثم فسره بالدراهم فيصرف التفسير اليها لاجابة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اثنان وجه قولنا  
وهو الاستحسان ان قوله ورسم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وتميزه في العدد  
متعارف اذا كان في المعطوف وليل عليه ضرورة طول الكلام ليقال لعبت هذا منك بمائة وعشرة دراهم  
وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين وبمائة ودرهمين وبمائة ودرهمين وبمائة ودرهمين وبمائة ودرهمين  
فلما صلح عطف الدراهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كذلك يصلح عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا



كما عطف العدد المفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاء ما لم يعب عليها حيث لم يجعل مفسر المبالا ان المربح  
 للمنفذ كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخصيف وهي انما تحقق في المقدار الذي ثبت وينا في الذمة مالا او موطئا  
 كما لكلمات والموزونات لانه لما ثبت وينا في الذمة مطلقا كثر العقود والباليات به فاما غير المقدار فلم يوجد فيه كثرة  
 الاستعمال لانه لما لم يجب وينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب الموقوفة  
 سواء لم يقع العقود والعاملات به وكثرة الوجوب في الذمة والعاملات جاز الخذف وصار العطف مفسرا فاذا  
 لم يوجد لثبوت المبالاة محلة فارجع في تفسيره اليه قوله واما بيان التبدل والنسخ فنقول النسخ في حق صاحب الشرع  
 بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهرا البقاء في حق البشر فكان تبدلا في حقنا  
 بياننا مضافا في حق صاحب الشرع وهو كالتقل فان بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع ليس بتبدل في حق القائل وقيل معنى النسخ  
 لغة الازالة يقال نسخت الشمس نطل اى ازالته ورفعة ونحت الريح الاثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اى احده وقيل  
 معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه يقال نسخت النخل لعل اذ القلعة من خلية الى  
 آخر ومنه تناسخ الموارث لا تنقلها من قوم الى قوم والا ولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ  
 الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فتصوفا ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل  
 شرعي متاخر فقيده بالشرع احتراز عن القطع لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي لم يعب عنها  
 بالبيع حكم الاجل بدليل شرعي متاخر لا يسمى لغيره بالاجماع وقيد بدليل شرعي احتراز عن الرفع بالموت وقوله متاخر احتراز  
 عن التقييد بالفاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في  
 تقديره واما ما استمراره لولا بطريق التراخي ويخرج عنه الموت لانه ليس فيهما استمراره والتفصيل على قول من جوزه  
 متاخرا لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء  
 الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى به ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان النسخ بالنسبة  
 عليه تعالى ببناء لمدة لا رافعا الا انه اطلقه اى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ من شرعه فكان ظاهرا البقاء في حق البشر  
 لان اطلاق الامر بشئ يوهمنا بقاء ذلك على القابض من غير ان يقطع القول به في زمن الوجي فكان النسخ بتبدلا بالنسبة  
 الى ظاهرا الاستمرار الذي في حق العباد بيانا مضافا لمدة التحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان في حق  
 مستقيم لانه يؤوسى الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجب عنه بان الحق واحد  
 بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز له التقليد  
 غيره وهما الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيان لا رافعا ولا بطالا وهو اى النسخ في انه بيان في  
 حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كالتقل فانه يبين محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان القول  
 ميت باجله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى بقوله تعالى فاذا جاز اجهل لايت خرون ساحة  
 ولا يستقدسون والموت الذي حصل فيه نطق الله تعالى كما حصل في البيت خفف الله البطل القاتل على ما عرف في حقنا

القاتل بتبديل وتفسير الى ابطال قطع لحيوة بالموت لانه هو ابا فسر لموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على عاقلة  
ان كان خطأ ثم انه جازع عطا دواع شرعها فاللهو ولعنم الله فان نكاح اخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام وبه  
حصل التناسل وقد ورد في التوراة ان الله امره بتزوج بناته من بنيه وكذا الاستعلاء بالبحر وكان ملا لادم عليه السلام فان زوجته  
حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك بغيره من اشراف وكذا الجمع بين اثنين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم انتسخ تلك  
الاباحة في التوراة والعمل بالنسبة كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم انتسخ بشريعة موسى عليه السلام وترك النكاح ان كان مجازا  
في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام فمرقنا انه لا وجه الى اركان وقد بنا المسئلة تمامها في الكثرة  
قوله ومحل النسخ حكم لموت في نفسه محلهما للوجود والعدم ولم يتحقق به ما في النسخ من توقيت او تأييد ثبت نصا كما في قوله تعالى  
خالدين فيها ابد الابدية كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان  
رفعه في الظاهر لا بد من ان يكون محله محتملا ان يكون موقفا في غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ ببيان المدة حكم وذلك  
المعنيين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي محتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا او لم يكن محتمل ان يكون  
مشروعا كالقبر لا يمتد عدم شرعيته والنسخ لا يجري في معدوم ولو لم يتحمل ان لا يكون مشروعا كالايان بالله ومصفاته لا شرعية  
ضرورة فلا تجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ودفع وذلك مناف لما لزم لاستمرار وجوده فثبت ان محل النسخ جائزات العقول الاول  
والثاني ان لا يكون محتملا ما في النسخ والتبديل يعني لم يتحقق به بعد امكن في نفسه محتملا للوجود والعدم ما يتبع لحوق النسخ الكثر  
هو بيان مدة اشرعيته وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا وتأييد مرسيا وتأييد دلالة الاول فمثل ان يقول الشارع اذنت لكم  
ان تفعلوا كذا الى سنة او قال طلعت هذا الشئ الى غير سنين او امانة سنة فان النسخ منه قبل سنة تلك المدة لا يجوز لانه من المبادي  
والغلط والنسخ المودعي اليه باطل قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ليس لهذا القسم مثال من المخصوصات شرعا وذكر في بعض النسخ  
ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين ابا وقوله بل ذكره متمم في داركم ثلثة ايام ليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام اشرعية  
وكلامنا فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابد او وصف اهل الجنة بالاقامة وسببه قبل الزوال فاما اقرن بها الابد  
بما لا تقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التفسير على التاخير لا يكون الا على وجه  
وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ولا تعال هذا المثال من الاخبار لاسن الاحكام وانتاع النسخ فيه لكونه خبرا لا تابيدا لقول  
القصود ايراد المثال للتاخير نصا ولم يوجد في الاحكام تاخير صحيح وقد حصل المقصود بانه اذ ذلك اوردته هنا على ان يتعلق به  
وجوب اعتقاد تاخير اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام فيصح ايراده مثالا من هذا الوجه واما الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها  
الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا يتغير النسخ لانه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا ينسخ بعده ولا ينسخ الا بوسطة الله تعالى  
فلا يتغير احتمال النسخ بعد هذه الدلالة ونظيره ثبوت تاخير الجنة والنار والدلالة لان اهلها كانوا مؤبدين فيها كانوا مؤبدتين موقفا  
واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور الى جواز نسخ ما يبدى وتوقيت من الامر والنسب وهو من جملة  
من اصحابنا واصحاب الشافعية وهو اختيار صمد الاسلام ابى اليسر وذهب ابو بكر الجصاص الى ان النسخ لا يبدى وتوقيت من الامر والنسب وهو من جملة  
الشيخان وجماعة من اصحابنا رحمهم الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب بستر ابد الا قبل النسخ لا حية النسخ فيه

الى الكذب التناقض تمسك الفرق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون والاطل ثبوت الحكم الازمان لعمومه والنسخ  
ان يكون الخطاب مع ذلك مريد للثبوت في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يتنسخ ذلك لم يتنسخ  
ورود النسخ المرفوع لمراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محاربيته ان لفظ التابيد قد مراد به المباينة في المرفوع لا الدوام  
القول القائل لازم فلانا ابدًا واعتنب فلانا ابدًا وظان كبر اللفظ بالبرهان يكون ذلك في استعمال الشرع وتبين لمعنى النسخ ان المراد  
به المباينة لا الدوام وتمسك الفرق الثاني بان نسخ الخطاب المفيد بالتابيد والتوقيت يورس الى التناقض والابدان يسمى التابيد  
انه وان لم ينسخ لقطع الدوام فيكون دايمًا وغير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمر  
والدليل عليه ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعًا في الخبر كما في تابد اهل الجنة والتابيد في ان من قال يجوز فاء الحجة والقرار  
والا لهما وحمل قوله تعالى خالدين فيما ابداه على المباينة الى الزين والاضلال فكذلك في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة  
على الدوام في الصورتين وقوله لا يتنسخ ان يكون الخطاب مريد لبعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك  
انما يصح اذا اتصل بالكلام قرينة نطفة او غير نطفة والقطع المراد من غير نطفة فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة  
كان دالا على سنها بالتحقيق قطعًا لما ذكرنا في رد النسخ عليه في باب الابداء ضرورة فلا يجوز وليس هذا البرهان لنسخ في اللفظ والمتناو  
للاعتيان لان النسخ لا يورس فيه الى انه اريد به لبعض القرينة متاخرة بل الحكم ثبتت في حق الكل ثم القطع في حق البعض النسخ فكا  
هذا البعض بمنزلة ما ثبتت الحكم في حق بعض خاص ثم القطع بنسخ قوله واشترط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من  
الفعل خلافًا للمعتزلة ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح تاسمًا اعلم ان النسخ شرط بعضها متفق عليه مثل كون النسخ  
والمفسخ مكيين شرعيتين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخًا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمي  
نسخًا ومثل كون النسخ منفصلًا عن المفسخ متاخرا عنه فان الاستثناء والثاقية لا يسميان نسخًا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط  
بالاجماع وغيره وبعضها مختلف فيه مثل ان كون النسخ والمفسوخ من جنس واحد واشترط البطل للمفسوخ واشترطه كونه اخف من  
النسخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف فمن الشروط المتكلفت فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يعني بعد ما حصل الامر  
الى المكلف زمان يسع الفصل لما موربه فهدى اكثر الفقهاء ومات اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحة وعند جماهير المعتزلة هو  
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابى بكر الصديق الشنخ ابى منصور والقاضي الامام ابى زيد وبعض اصحابنا الشافعي كالصغير  
وبعض اصحابنا احمد بن الحنبل وصورة المسئلة وجه اوجهها ان يرد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب  
كما اذا قيل في رمضان مجوانه هذه السنة ثم قيل في اخره لا تجوز او قيل صوموا هذا ثم قيل قبل الغبار اصبح للصوموا والثاني ان  
يرد بعد دخول وقت قبل القضاء وان يسع الواجب كما اذا قيل لا انسان اخرج فلك فبادر الى سبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تجوز  
او شرع في الصوم في قوله صوموا فقبل القضاء اليوم لا تعم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل بان العمل بالبدن  
هو المقصود من شرع الاحكام لان المابتداء تحقيق به الاثر في ان الامر والتمني يدلان بعرضهما على وجوب الفعل والفعل والامتناع عنه  
لذلك انها على المصدر على العزم والفعل والمنع عنه ولما كان لفعل الفعل هو المقصود وشرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل التمكن  
منه موبيا الى اجتماع الحسن والقيح في شئ واحد في زمان واحد لان الشارح اذا اراد في شئ واحد في وقت واحد في وقت واحد في وقت واحد



الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والفتح من ضرورات الامر والنهي واجتماعهما بشئ واحد في وقت واحد محال مكان القول  
بجواز النسخ الذي يوجب اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البقاء والعلو لانه انما ينشئ عما لم يفعله اذ ظهر له من حال المأمور به ما لم  
يكن معلوما له حين امره بالبلاء على الله تعالى لا يجوز وعامة العلماء وتسكوا بما روي ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج  
ثم نسخ ما زاد على الخمسين وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقومه على الجواز فان قيل هذا  
حديث غير ثابت والمعتبر يتكردون المعراج اصلا ومن اقربهم ومن غيرهم يقولون لم يرد في حديث المعراج ذكر نسخ  
خمسين صلوة بخمسين صلوات وذلك شئ زاده القصاص فيه لما زادوا غيره والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد فكان لا  
بخمسين صلوة على ما زعمتم لانه لا ينبغي فاعته ولم يوجد التمكن من الاعتقاد لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور  
ثابتة الامة بالقبول وهو كمنع التواتر فلا وجه الى انكاره وابل النفل وما قد والحديث كما روي اصل المعراج روي عن خمسين صلوة  
ونسخها بخمسين وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه من  
زيادات القصاص من قولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد فاسد لان رسول الله عليه السلام هو الاصل بهذه الامة وقد وجدته عقدا  
على ذلك فيجوز اصل النسخ فان الدليل المأمور على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل فلا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل  
او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالاعتقاد والعزم على الفعل اذ احضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا الابتلاء  
مصحح لان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يتبلى الله تعالى عبادة بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البلاء الذي يرى ان لو  
ساقا قدام عباده بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهيه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود  
قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يحصل ذلك البلاء وان كان الامر من جواز عليه البلاء فلا ان لا يحصل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد  
عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهما للبلاء في حق من لا يجوز عليه البلاء اولا والحاصل ان حكم النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن  
لانه هو المقصود بالتكليف لحصول الابتلاء به ومعدنا حكمه بيان مدة عمل القلب والبدن تارة وبيان عمل القلب وهو العقد اتم  
اخرى لان الابتلاء كما يحصل بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب بكتاب هو عمل النفس بالعمل بالجوارح ولما فرع الشيخ من بيان  
الشرط شرع في تفصيل النسخ اعني الدليل الذي ثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بين الجمهور اعيان الناس ومعلم ان القياس  
لا يصلح ناسخا القياس المظنون لا يكون ناسخا لشئ عند الجمهور عليا كان او ضيا ونقل عن ابن عباس بن شرح من اصحاب الشارح  
ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم انما طعن من اصحابه لا يجوز  
بقياس الشبه فيجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس  
هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبت الحكم بمثل هذا القياس  
يكون محالا به على الكتاب والسنة اذ القياس كثير محال النفس تسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك  
الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاديث قال عمر رضي الله عنه وفي حديث الحسنين كذا ان تقطع خفيه براينا وفيه  
سنة عن رسول الله عليه السلام وقال عمر رضي الله عنه ولو كان الدين بالراي لكان باطن الخفاف بالمشح اولي من ظاهره ولكنك زانيت  
رسول الله عليه السلام مسح على ظاهر الخفاف دون باطنه وبان ما تقدم على القياس المظنون الذي ليس به ان كان قطعيا لا يجوز

نسخه به لافعاله لايجل منطوقه بموجب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى وان كان ظننا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمطون  
 المتقدم انما ثبت مشروطا برجحانه على ما عارضه وينا فيه اولو ترج عليه قياسا لغيره لشرط العمل به وخرج من كونه مقتضيا لم  
 يقين من القياس الرابع ان حكم المطنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا ثبوت له فلا نسخ ولا نسخ واما اعتبار النسخ باحتضين فتقويم  
 دليل العقل والاجماع وغير الواحد فان التحضين بها جاز دون النسخ فكيف يتساويان والتحضين بيان والنسخ رفع وإبطال  
 وما ذكره الانطاطه ضيف ايضا فان الموصف الذي به يزد الفرع الى الماهل المنصوص عليه في الكتاب واصله غير مقطوع بانه هو  
 في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المصنف مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص  
 وكما لا يصلح تاسخا لا يصلح نسخا الا اذا كان قطعا فانه جاز ان يكون نسخا كذا في بعض اشروع عند العادة  
 خلافا لظننا به وعبد الجبار من المعتزلة لان ما بعد القياس قطعا كان وطينا بين زوال شرط العمل بالقياس للمطنون وهو  
 رجحانه ان حجاب القاطع والظن المتأخر عنه عليه والماصل لنسخ المتقدم واذ ازال شرط العمل به فلا حكم له فلا نسخ قوله  
 وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن الاجتماع الاما ولا مدخل للراي في معرفة نهايه وقت الحسن والقيح في الشيء  
 منذ الله تعالى اى وكما لقياس الاجماع عند اكثرهم الاجتماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب واصله عند بعض مشايخنا هم  
 عيسى بن ابيان واليه ذهب بعض المعتزلة متمسكين بما روى ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الامم عن الفتى الى اسدس باخوين  
 ظلال بن عيسى كيف تجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلا تله السدس والاخوان ليسا باخوة فقال مجيبا  
 قوله يا ظلام قد ان على جواز نسخ بالاجماع وبان المؤكدة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنته في زمان الى  
 رضى الله عنه وبان الاجماع حجة من حجج الشريعة موجبة للعلم كالكتاب واصله فيجوز ان ثبت النسخ به كالتنصوص لا تترس انه  
 اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به البرادة على الكتاب الالهى من نسخ فبالاجماع اولى وعند جمهور  
 العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الاما وفي شيء ولا مجال للراي في معرفة نهايه وقت الحسن والقيح في شيء عند الله  
 ثم اذ ان النسخ حال حيوة الرسول لا تقا منطوقه ان لا نسخ بعده وفي حال حيوة ما كان ينفق الاجماع بدون  
 رايه وكان الرجوع اليه موجبا في هذا والى هذا بعد البيان منه فالجواب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع  
 موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده ففرقنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز كذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله ولان الاجماع لا ينفق  
 البته جلا في الكتاب واصله فلا يصح ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عندهم  
 انه ناسخ للكتاب واصله ولا يصح ان يصير نسخا لهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام  
 وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا نسخا به لانه الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك الاجماع لا يكون باطلا  
 وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاحله الاجماع من  
 كتاب او سنة او دليل كان موجودا من قبل ثم ظهر لهم ذلك باطل لا سيما له حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام  
 والقدوم جاز في هذا الدليل لا يسل على الحق عند الاجماع الاول على كل سلامة اجماعهم على الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس لا سيما  
 به لما هو المتكسب بقصة فثمان رضى الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المفهوم حجة قطعا فيكون النسخ

من حيث المقوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون الالة المدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخرة لا ينطلق على  
 الاخرين قطعاً ولم يثبت واحد منها كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير انبوتها لا مكان تقديره  
 الدال على سبب اوله لم يقدر بذلك كان لا يجمع على كجذب خطاه ويثبت يكون النسخ هو النسخ ون الاجماع وكذا تسميته بسقوط  
 نصيب الموثقة فلو سلم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موجهه على عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتبة  
 والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانما نقول النسخ بيان  
 مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد بعث مبيناً وجائز ان يقول الله تعالى بيان ما يجري على لسان  
 رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً يعني لما ثبت ان القياس لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً وكذا الاجماع لم يرد  
 ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لاخصاً ولا لاشي على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة اذا كانت الثانية  
 مثل الاولى او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالآخر اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو  
 جمهور الفقهاء والمتكلمين من الشافعية والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب  
 بالسنة قولاً واحداً وهو ذهب كثر اهل الحديث ولما نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو  
 الاول بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير ممن انكر جواز نسخ الكتاب بالسنة استدلالوا في عدم  
 جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما نسخ من اية او نسيها من غير متبدا او مشكلاً فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الاية لان الله تعالى  
 قال ناسخ منها او مشكلاً وهو يدل على ان البديل غير او شمل على انه من جنس المبدل لان قول القائل لا اخذ منك درهما الا انك  
 بغير منه يفيد انه ياتي بغيره من الدرهم الماخوذ والسنة ليست غير من الكتاب ولا مشكلاً ولا من جنسه لما شك لان الكتاب كلام الله  
 تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول وهو غير معجز فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال ناسخ منها وهو يدل على ان الاية بغيره  
 هو الله جل ذكره وذلك بان يكون النسخ من الكتاب ايضا بقوله تعالى ما يكون الى ان ابدله من تلقاء نفسه ان اتبع الامايه  
 الى اخبار الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما وحى اليه لا مبدله والتبديل على طلاقة يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فليقتضيه  
 الامران جميعاً ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس  
 ما نزل عليهم جعل قول الرسول مبيناً للنزل فلو نسخت السنة بغيره من كونها بياناً لا لغيرها وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبياناً  
 لكل شيء والسنة شيء فيكون المكتوب بياناً للحكم لا لغيرها وذلك في ان يكون مؤيداً ان كان موافقاً ومبيناً للفظ فيها ان كان  
 مخالفاً وما اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب وهو شمل الوجهين وتبينه في ان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول  
 عن شية الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعن هو اول قال واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فليكون يعقد  
 على قوله ولو نسخت السنة بالكتاب ليقول الطاعن قد كرهت ربه فيما قال فكيف تصدق به فبعضه قول انه اى نسخ احدهما بالآخر  
 يكون مدرجة اى طريقاً ووسيلة الى الطعن واذا كان كذلك كان سهل كل واحد منهم مبنياً ومؤيداً للآخر اولى من جعله رفعا  
 وبطلان الصاحبة منها لاياب الطعن علينا انه معون عما يؤيد صم الطعن واجتاج الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في  
 الصلوة حين كان بمكة ولما اوجع الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهراً ثم نسخ ذلك بالتوجه



الى الكعبة كان التوجه الى الكعبة حين كان بركة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة موجبة للتوجه الى بيت المقدس ان ثابت بالسنة بالهبة  
لانه لا يتلوه في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة فان لم تثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس  
الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجعل شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب وما ذكر  
في الكتاب وهو ان نسخ احدهما لا يخرم تنسخ عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان  
مدى الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يتبين ان سبب هو الله عليه الصلوة والسلام بقائه بوجه غير متعلق كما لم يتبين ان بيننا بوجه  
متلو وكما يتبين ان بين محمل الكتاب بعبارته لم يتبين ان بين مدى حكم المطلق بعبارته الاتية ان النسخ اسقاط الحكم في بعض  
الازمان الداخلية تحت العموم كما ان تخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلية تحت العموم فاذا لم يتبين تخصيص الكتاب بالسنة  
المتواترة لم يتبين نسخها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يتبين ايضا ان يتوجه الى بيت المقدس بل لم يتبين ان  
يبينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارته هو علم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به فثبت ان ذلك  
ليس تنسخ عقلا ولم يرد منع بعده جوازه ايضا لان ما لو اسن الايات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقوله في مدية  
الى الطعن فاسلان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يحجز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة ايضا لان الطاعن يقول ان  
يتاقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا  
ما نحن فيه وهذا لا علم بالمعجزات الدلالة على الصديق رسالة وانه مبلغ وان اجمع من عند الله تعالى فلم يبق للطعن مجال  
واما تمسكهم بالايات ففاسد لان المراد بالتحية وهو النخبة فيما يرجع الى مراقف العباد ومصالحهم وكذا اما المماثلة للتحية والمماثلة  
في النظم وقد يكون حكم السنة النسخة خيرا مثلاً الحكم الاية المنسوخة في المصلحة والثواب نحوها وذلك نسخ الكتاب بالسنة ليس  
بتبديل حكمه نفسه بل بوجوه من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله التبين لتبليغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا  
ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسئلة التي هي اكثر من اية اية بايات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت  
بقوله تعالى ان كين منكم مشرون صابرون يعلموا ما يتبين لوجوب ثباته لا يتبين بقوله عز اسمه الان خفت الله عنكم وعلم  
ان فيكم ضعفاء الاية ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام اني كنت نيتكم عن ثلاث من زيارة القبور فزورها فقد اذ  
لمح في زيارة قبره ولا تقولوا هجر او من لم الاصابه ان تمسكه فوق ثلثة ايام فاسكوه مابدا لكم وقزقوا فانما هيبكم لتبشع  
به موهكم على معكم وعن النبي في الداء والخفتم والمنزف والنقية فاشربوا في كل طرف ولا تشربوا سكراد ومثال نسخ السنة  
بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم على رؤسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات  
فلا ترجعوهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على اباح الله  
تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد بالسنة وحي  
اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اباح له ذلك كذا قيل قال القاسم الامام ابو زيد لم يوجد في كتاب الله نسخ بالسنة الا بطلان  
الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما يقوم  
بمعنى للصيغة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدية والوقت وما فرغ من تفصيل التاسع اشار الى تفصيل المنسوخ للكتاب

وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة ونسخه نسخ وصف الحكم مع بقاء اصله بنسخ فرضية موم عاشور  
اما الاول فنسخ من القرآن في حياة الرسول كالتساو وصف القلوب عنه على ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل  
سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام اوتى قرآنا ثم نسخ فلم يكن اى لم يبق منه شيء لما نزع الله تعالى من قلبه ذلك  
وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حياة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله لا يؤلم  
يتصور النسيان لا يحلوا كراستنا ومن الغائبة وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز إطلاقا للمصلحة  
وبعض الروافضة لانه تعالى قال نأمن بآياتنا الذكر والاعمال فطون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ الدية فانه تعالى من ان  
يتمه نسيان او غفلة نعرفنا ان المراد الحفظ الدنيا فان الضياع محتمل منا قصد الما فعله اهل الكتاب والنفلة والسيان يتجهان  
منا بكل واحد منهما يغوب الحفظ الا ان يحفظ الله تعالى فانجرته هو كما حفظ لما انزل على رسوله عن التنزيل والحواس القلوب صيانة  
للدين الى اخر الدهر فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الانداس ما وذا باب حفظ من قلوب العباد واما القسم الثاني وهو نسخ  
الحكم دون التلاوة ونسخه هو نسخ التلاوة دون الحكم فصيحان عند الجمهور من الفقهاء والمحكمين وانكرت فرقة كشاذة من  
المشركه الجواز في القسمين بتسكين بان المقصود من النص حكم المتعلق بمضاه اذا ابتداء يحصل به النص وسيلة الى هذا المقصود فلا  
يتجه النص بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يتجه بسقوط الصلوة بالجميع والحكم ثابت  
بالنفس لا بغيره فلا يتجه بدنه كالمالك الثابت بالبيع لا يتجه بدون البيع بان انسخ وتمسكت بالتمتع في القسمين بالمنقول فان  
الايداء باللسان للزناة وامسك الروا في البيوت والاعتداء بالحول للمتنوع عنها وجهها وتقديم الصدقة على نحوى الرسول  
والتمني بين الغدنة والصوم ومسألة الكفار وقيام الواحد للعشرة احكام نسخت مع بقاء التلاوة والايات الموجبة لها فدل ذلك على  
جواز النسخ احكام دون التلاوة وكذا القراءة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود فنهضت عنه نصيام ثلاثة ايام متتابعات  
ومثل قراءة ابن عباس فافطر عدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابى وقاص ولله او تحت لام فكل واحد من هؤلاء  
رواية عمر بن الخطاب عن الشخ فاشيخه اذا دنيا فارجموها البتة كما لا من استانتخت تلاوتها في حياته الرسول عليه السلام لم يفر  
الله تعالى القلوب عن حفظها في حياته القلوب هو لا وبقيت احكامها لم تحفظ ونظم بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو خير الوعا  
كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمنقول وهو ما ذكر في الكتاب ان انظم حكمين اى  
ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ترتيب  
عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما ما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن ما هو  
متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على الخائف والحب ونحوهما  
واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلية ودون الاخر فاذا نسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يتجه ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة  
والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا حكمه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وبين  
بما ذكرنا ان قولهم المقصود من النص حكمه دون نظم فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنظم  
فلا يتجه بدونه لان بقاء الحكم لا يكون بقاء سبب الموجب له فانسخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والزيادة على النص نسخ

عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لأن بالزيادة يصير أصل المشروع بعض الحق والبعض حكم الوجود فيعلم يجب حملها على كماله لانه لا يلزم الوصف بالجزئي حتى ان المضاهة اذا عرض بعد ما مضى شهر اظلمت لتبين مسكنها لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى وهو القسم الرابع من الاقسام المذكورة الفقه العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقبلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم والزكاة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشيء من غير تغيير للاصل واختلاف في غير هذه الزيادة اذا وردت متأخرا عن المزيد عليه تأخر يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة مشروط الايمان في رتبة الكفاية وزيادة التقريب على الجلي في حد الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورد الشهادتين في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا للقرآن فقال عامة العراقيين من شأننا واكثر المتأخرين من شأنهم وبارنا رحمهم الله انما يكون نسخا معنى وان كان بيانا بصورة وقال اكثر اصحاب الشافعي انما لا يكون نسخا واليه ذهب بعض اهل الجليل وابو اشم وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغير اثره عيا بحيث لو فعله كما قد كان يفعل قبل الزيادة يجب استينافه كانت نسخا كزيادة ركعة على ركعة الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون كزيادة التقريب في حد الزنا زيادة عشرين على ثمانين في حد القاذف لو فرضنا وهو الشرع بهاد اكلية ذهب الغزالي وعبد الجبار الهذلي من المعتزلة واشترطوا ان يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور تخبر الواحد القياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة نسخا عندهم يجوز لكون الزيادة نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسك من قال ان الزيادة ليست بنسخ بان حقيقتها نسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقة تعديل ورفع الحكم المشروع وضم حكم اخر اليه والتفريق ضد البرع فلا يكون نسخا الا بالبرع ابن الحاق منقحة الايمان بالرتبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاحتياج في الكفارة واحتياج النسخ بالجهد لا يخرج الجهد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التعريب ضم حكم الى علم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى جواز الفاعل ومساوية وشهد له شاهدان بالف واخران بالالف خمسة حتى يقضى له بالمال كله كان مقدار الف مقضيا به بشهادتهم جميعا احتاج الزيادة بالالف بشهادة الف بشهادة الآخرين لوجوب تقرير الاصل في كونه مشهورا به لارفعه فثبت بهذا ان الزيادة لا تترس لاصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه يوضح ان النسخ انما يثبت بتعديل متأخر منافق للاول سميت لورد واسعا لا يمكن الجمع بينهما لثانيهما وهما ان وروت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع فلا يكون منافقة له فكيف ثبت بها النسخ اذا وردت متأخرة بل يكون بيانا واجح من جعل الزيادة نسخا معنويا بان النسخ بيان انتهاء حكم بائدا حكم اخر وهو موجود في الزيادة على النفس فيكون نسخا وبيانه ان المطلق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العدة بالاتيان بان يطلق عليه الاسلام من غير نظر الى قيد والتقييد من غير مقصود من الكلام على مفاد المعنى الاول للاز التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم له الخروج من العدة بمباشرة ما وجد في القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا اصاب المطلق مقيد لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بكيوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتناقض فان كان الاول يستلزم المحذور والاول القيد والثاني يستلزم عدم المحذور وانه اذا انتفى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له محذورة يوضح ان المطلق معنى مقيد صارتا كان مطلقا قبل التقييد بعض الفقهاء اشتمال المقيد على معينين احدهما مادل عليه المطلق والثاني مادل عليه المقيد بالجعفر



حكم الوجود فيما يجب قتال الله تعالى لئلا يفسد ما يجب من عبادة أو عقوبة أو كفارة حكم وجود الجملة لوجه واحد  
وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا تكون فجزء ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها  
وكذا المظاهرة اقسام شهر اثم عجزنا طمغنين سكيننا لا يكون كفا بالاطعام ولا بالصوم وكذا الواقيم لبعض الحمد على الزانية لا  
يتعلق بشيء من احكام الحمد من ظهرة الحمد وودود وخرج الامام من عبادة اقامته الواجب وسقوط شهادة القاذق اذا كان  
حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المنع وان كانت بيانا بصورة وانما قيد  
بقوله فيما يجب قتال الله تعالى احترامها يجب قتال العباد فانما يقبل الوصف بالتمسك بقوله كما بينا فيما اذا ادعى القاذق وخمسائة  
واذا ادعى غيره حتى لو كان مما لا يقبل التمسك لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كما لا يبيع كما كان عبارة عن الاستحباب والقبول جميعا  
لكن لا حد التمسك حكم الوجود بدون الاخر لوجه قوله ولما لم يجعل ملائكة قراءة القاسمة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لا زيادة  
على النص واما زيادة النسخة من زيادة البركة وزيادة الظاهرة شرطا في طهارة الوضوء وزيارة صفته الايمان في رتبة  
الكفارة بخبر الواحد والقياس امي لان الزيادة على النص نسخ لم يجعل ملائكة قراءة القاسمة ركنا امي فرضنا في الصلوة بحيث لا  
يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان اطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون انما  
فكان تعيين القراءة بالقاسمة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بالقاسمة  
الكتاب والزيادة النسخة من زيادة البركة لم تجز وزيادة النسخة وهو تعريب عام على كل الذي هو حد الزيادة  
بالبركة لان النسخة اذا صحح بالجملة بغير ائمة احد لم يبق الجملة بنفسه حدا بل صار بعض الحمد وليس للبعض حكم الوجود كما قلنا  
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى تسالني الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد  
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام امي عددنا البكر كذا او احذر بقوله حدا من النسخة سياسة فانه يجوز اذا راي  
الامام المصلحة فيه لزيادة الطهارة بشرط ان الطواف امي وان تكون الطهارة شرطا في الطواف من لا يجوز بدونها لانه زيادة  
على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت اتيقن بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة  
الا ان الله تعالى ابلغ فيه الخطى وزيادة صفته الايمان في رتبة الكفارة اى بزيادة صفته الايمان شرطا في رتبة الكفارة  
اى كفارة اليمين والظاهر هو قوله بخبر الواحد يتعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخرى فخير الواحد في الصورة  
الاوليين ما ذكرنا وصف الصورة الاخرى ما روى ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام بقرينة شاة وقال على من قبة يعني من الكفارة افترق بيني  
ان احققا فاستخار رسول الله عليه السلام فوجد اسوئته فقال اعتقها فانها مومنة فاتحاه عليه السلام ثم امره بالاعتاق و  
تعليله بكبرها مومنة يدل على ان الايمان شرطا فيها وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط الايمان في الكفارة لعل لتفصيل  
المومن قل المرق الذي هو اثر الكفر فيشرطه في سائر الكفارات لان لكل منس واحد على مائة الا ان شرطه زيادة على  
النص المطلق بخبر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والذي يوصل السنن افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه اربعة ام  
مباح وتجب وواجب وفرض وفيما قسم اخر وهو الذلة لكنه ليس من هذا البيان في نفسه لانه لا يصلح للاقتداء ولا يحلو من الاقل  
بيان انه ذلة واختلف في سائر افعاله والصحيح ما قاله المحققان ان ما علمنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على حته يقتضيه

بأنه ايقام على تلك الجهة والمعلم على اية جهة فعله ففعلنا فعله على اية متواز في فعله وهو الاباحة ان الاجتماع اصل فوجبه  
 به يقوم دليل خصوصته وتبين بالنسبة افعال النبي عليه السلام لاظهار يقينه وبسببته فليق بين احكامها بهذا الباب ايضا  
 على من بالنسبة لصفة دائمة على وجوده لبعض افعال النائم والساعي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وماله صفة دائمة على وجوده  
 كسائر افعال المكلفين وانما تفتقر الى حسن وقبح واحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والمقبح منها ينقسم الى مخلوق  
 ومكروه والاقسام الثلاثة سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فيصح وقوعه من  
 غير الانبياء من بني آدم لكن لا يصح وقوعه من الانبياء عليه السلام فانهم عصموا من الكسائر عند عاتق المسلمين ومن  
 الصغار عند اصحابنا خلافا لبعض الاشاعرة وان لم يصحوا عن الزلات فبقيت ان المراكز من افعال النبي عليه السلام هي ما يقع من قصد  
 لان ما يقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاعطاش والسعوط لا يصلح للاقتداء به وفسد بيان احكام ما يصلح للاقتداء  
 به فيه ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد يكون زلة وبه اسم الفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاصل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصد  
 فلم يوجد القصد فيها الى حينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل لمن زل في طريقه ولم يوجد القصد منه الى الوقوع ولكن وجد  
 القصد الى المشي بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود لجهة الفاعل الكان اشيع قد اطلق اسم المعصية على الزلة  
 مجازا والزلة لا يخلف عن اقتران بيان بها انزاله اما من جهة الفاعل لقوله تعالى اخبرنا عن موسى عليه السلام حين كان  
 القبط فقله قال هذا من عمل الشيطان اى ينج غيبه حتى ضربته فوق قتيلا فافاناة اليه تعصيا او من الله تعالى كما قال عز وجل  
 معصاهم رب اى بالكل الشجرة لتسمنه عن الاكل منها فوعد اى اخذ حيث طلب الملك ولقد بكل ما نهي عنه واذا كان  
 البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها غير صالحة للاقتداء به فيها فلم يكن ما نحن بصدد ذكره ايضا كما ذكرنا في الكتاب وقد يكون  
 بيان تأمل الكتاب وهو تابع للمبين في الوجوب والندب والاباحة بلا خلاف وقد يكون امتثالا وتنقيذا لامر سابق وهو تابع للمبر  
 ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب فيكون مختصا به عليه السلام لوجوب الفهم والتعبد والاباحة الزيادة على الاربع في النكاح  
 والاباحة من المغنم وخمس الخمس هو ما لا يصلح للاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام  
 فالجمهور على ان امته مثله في الايمان بشئ ذلك الفعل على تلك الصفة حتى يقوم له دليل بخصوص وقال ابو الحسن الكرخي مرج  
 من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحابنا الشافعية انه عليه السلام مخصوص حتى يقوم دليل على مشاركة غيره  
 اليه فيه وان لم تعلم صفة فان كان ذلك الفعل من جهة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا ذكر الامام ابو اليسر فانكا  
 مرجع القرب فاختلف فيه قال بعضهم يحيا التوقف فيه فلا يحكم فيه بشئ وثبتت لتأخيه متابعة حتى يقوم دليل بين الوصف وثبتت  
 اشركه واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحابنا الشافعية كالغزالي والى بكر الدقاق والى القاسم بن كح وقال مالك و  
 شريح من اصحابنا الشافعية وابو سعيد الاصبهاني والحنابلة وجماعة من المعتزلة انه يلزمنا الاتباع فيه فيكون واجبا في حقه عليه السلام  
 وفي حقه وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة سنة في حقه عليه السلام ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل ولا يكون لنا اتباعا  
 فيه الا بدليل ايضا وقال ابو بكر الجصاص الرازي ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه ففعله في حقه عليه السلام ولا يكون لنا اتباعا  
 الجمهور وان لم تعلم صفة فيه المباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو مختار القاسم الامام ابو زيد

والمصنف وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام محتمل وجوبه بالوجوب والدرب والاباحة فقبل معرفة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة  
 الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والتقوى او لم يكن على الوجه  
 الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر مطلقا ولم يكن من اجل انه فعله بان على رجلان الظاهر مفروض امتثالا للامر لا يكون متابعه  
 فرفقا المتابعة لا تكون قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون افضل مصلية في حق النبي عليه السلام ولا يكون  
 مصلية في حقنا فقد ارجح له ما لم يجر لنا مثل حل التسبيح وصفه المتمم وجوب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصلاة الفجر واذا كان  
 كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل والى ان يقوم دليل الشبهة واجتج من قال بوجوب الاتباع بالنصوص المعتبرة  
 لحاجة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلمكم تتقون اطيعوا الله واطيعوا الرسول قل ان كنتم تحبون  
 الله فاتبعوني يحكيكم الله فان هذه النصوص واشمالها توجب اتباعا مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكثر بان  
 الاباحة في الثانية في حقه بيقين لتحققها في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يجب اثبات غير الابدليل لوقوع الشك فيه ولما  
 ثبت الاباحة في حقه لم يجر متابعه فيه الابدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباحته لبعض الافعال لما ذكرنا وثبت مشاكته  
 الامة اياه في البعض وهذا الفعل محتمل الوجوبين على السواء فيجب التوقف حتى يقوم دليل ترجيح احد الوجوبين ووجه القول المختار هو  
 قول الجصاص اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقته كان لكم في رسول الله  
 اسوة حسنة فهذا تخصيص على جواز التماسه في افعاله وقال الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين  
 حرج في ازواج ادميائكم فيه بيان ان ثبوت اصل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الاتري انه نفس على تخصيصه فيما كان  
 هو مخصوصا به لقوله فالقته لك من دون المؤمنين وهو الكناح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله وليلا للامة في الاقدام على مثله  
 لم يكن لقوله تعالى فالقته لك من دون المؤمنين فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وبذلك ان الرسل انما يتبعون  
 بهم فالاصل في كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل بهذا في كل فعل يكون منهم بصفة  
 الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذا الحاجة تاسية اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسلوك من البيان  
 بعد تحقق الحاجة اليه دليل لفظة في شك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة استه فالحاصل  
 ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشراك لغرض وعذابي بذكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية لغرض و  
 الغرض لا يثبت الابدليل ثم اشير رحمه الله قسم فعالة القصديّة سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب ومحب ومباح متبا  
 للشخصين فمن الاسلام خمس الائمة رجما الله وقسمها القاطن في الامام ابو زيد وسائر الاموليين على ثلثة اقسام واجب ومحب  
 ومباح وادوا بالواجب الغرض وهو اقرب الى العوالب لان الواجب الاصطلاح اثبات بدليل في اضطراب ولا يصح ذلك في  
 حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها وميند يتحقق فيها  
 الواجب الاصطلاح في حقه بيقين وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب قوله وتيسر بالنسبة بيان طريقة رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلف في هذا الفصل والعيص عندنا انه كان قبل الاجتهاد واذا اقطع طمعه عن الوجود  
 فيما قبله به وكان لا يقر على الخطا فاذا قرع على شيء من ذلك كان دلائله قاطعة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البیان



بالرأي وهو طريق الالهام فانه محبة فاطمة في حقته وان لم يكن في حق غيره هذه الصفة لا خلاف في انه عليه السلام كان من بين الامام  
بالوجه وان ذلك المنصب لم ينقص به لانه بعث فيها لما اوجب اليه من الشرع والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من جملة  
لاشركة لا عذفيه بلا عجزه واختلف في كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعية واكثر المعتزلة كون  
الاجتهاد خطأ للنبي عليه السلام في الاحكام الشرعية وقالت عامة اهل الاسول كان لا يعمل في احكام شرع بالوجه والراي  
جميعا وهو مستقول من ابي يوسف فمن اصحابنا وهو مذنب بالكل والشافعية وعامة اهل الحديث وقال كثير اصحابنا بانه كان متعبدا  
بانتظار الرعي في حادثة ليس فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلاله الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار  
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بمقدرة سحون نوت الف من وذلك يختلف بسبب الخواص تسلك الطريق الاول بقوله تعالى وانه ينطق عن  
النهي ان هو الاوحي يوحى اخبرانه لا ينطق الا عن وحى واحكام الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخل تحت النطق وبان  
النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد راى العباد ومجمل للخطا فلا يصح نصب شرع ابتداء لان ذلك  
حق الله تعالى فكان اليه نصيبه لا الى العبادين ان المصير الى الراي الذي هو محتمل للخطا وانما يجوز عند الضرورة حتى لم يحرج الا  
بوجود النص الضرورة انما ثبت في حق الامة لا في حق اهل البيت ولا في حق كل وقت فكان استعماله بالرأي كاستعماله  
مع وجود النص تمسكت العامة لقوله تعالى فاعبره وايا اولي الابصار امر بالاقتدار اما لاولي الابصار اذا المراد من البصر البصيرة  
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سرية واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا فكان اولي هذه القضية وبذلك  
تحت الخطاب وبحديث التفسير انه عليه السلام اعتبر فيه حينئذ من العباد واولئك بيان بطريق القياس بان الاجتهاد  
يبنى على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام امكن الناس في ذلك حتى كان يعلم المشايخ  
الذين لا يعلم احد من الامة وبعد العلم بالمعنى الذي هو متعلق بالحكم والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعنه عن ذلك لانه  
نوع محرم وذلك لا يلحق بعلومه ورجحه مع اطلاق غيره فيه وجبه القول المختار ان النبي عليه السلام لم يرم بالوجه غالب احواله لانه  
لا يخفى عن الوجه والرأي ضروري فوجب عليه تقديم طلب النص وانتظار الوجه لاحتمال مصابة النص بنزول الوحي كما وجب على  
المستمع طلب الماء في موضع يريه وجوده فصار انتظار الوجه في حق كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين  
ومدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول الوجه باقيا فاذا خاف ان تبوءت الحادثة بلا حكم فميزد ينقطع طمعه عن الوجه فيجوز بالرأي  
ثم اجتهاد عليه السلام لا يتم الخطا عند اكثر العلماء لانا امرنا باتهامه في الاحكام بقوله عز اسمه فلا تدينكم الا بالبينات فلو جاز الخطا فيه لكان ما يورين باتباع اخطاؤهم وذلك  
فيما شجر بينهم ثم لا يجوز انفسهم خرجا مما تقتضي وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطا فيه لكان ما يورين باتباع اخطاؤهم وذلك  
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يتم الخطا بدليل قوله عز اسمه عفا الله عنكم لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطاؤهم في الاذن  
لهم وبدليل نزول الكتاب في اسارى يجر وغيرهما من الدلائل لكنه لا يتمل القرار على اخطاؤهم كما ذكرنا انه يورى الى الاعراب اتباع  
اخطاؤهم فاذا قرء الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فموجب علم اليقين كان النص فيكون مخالفة حراما وكفر اجمالا  
اجتهاد وغيره من الامة حيث يجوز مخالفة المجتهدين لانه احتمال اخطاؤهم والقرار عليه جائز ان في حق الامة فلا يمتنع الصواب  
في حق احد وان كان الحق لا يبعد عنهم فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد والاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال اخطاؤهم

في اجتهاد غيره وحيواى الاجتهاد في اية قطعه من النبي عليه السلام وكون فيه نظير الالهام وهو القذف من القلب من غير  
 في نصح استدلال بحجة فانه حجة قاطعة في حق النبي عليه السلام حتى لم يحجز لاحد مخالفة بوجه للتبيين بانه من عند الله تعالى وعصمة  
 من القرار على الخطاء والامام غيره ليس بحجة اصل لادال للتيقن والنعمة وعدم دليل يدل على انه حجة واما تمسك بعضهم بقوله تعالى  
 وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فانه فاسد اذ لا دليل فيه على موقع النزاع فانه نزل في شأن القرآن وهو المادع للامام  
 انه افتراه من عنده فكان مضاه ان ينطق به قرانا فوحي لا من موسى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك ولئن سلمنا ان المادع للتكميم  
 فلا نسلم ان اجتهاده مع التفسير عليه ليس يوحى بل هو وحى باطن لان تفسيره على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحى  
 ابتداء قوله وما تمصيل بسنة نبينا بشرى من قبله والقول الصحيح فيه ان ما قص الله تعالى ارسوله منها من غير انكار ليردنا على ان  
 شريعة رسولنا لما يقين اليه النبي عليه السلام وصلة شريعة له لما سئله كانت من سنته واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى  
 بنبيه بشريعة من قبله من الانبياء وبعده بالانبياء ويجوز ان يتعبد بالنبي من انبياءه وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار فان اصحاب  
 العباد قد توقف وقد تعلق فيجوز ان يكون في مصلو من زمان النبي الاول وكون الثاني ويجوز حكمه فيجوز ان يكون مصلو من زمان  
 الاول والثاني ويجوز ان يختلف الشرائع وتنفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام بل كانا  
 متعبد بشريعة احدهما لانها قبل المبعث فابى بعضهم ذلك كابي الحسن البصري وجماعة من المتكلمين واثبت بعضهم متعلقين فيه ايضا  
 قيل كان متعبد بشريعة قبل المبعث واليهيهم وقيل بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى وقيل ما ثبت انه شرع وتوقف فيه لبعضهم كالغزالي  
 وعبد الجبار وحمل بيان هذه المسئلة اصول التوجيه الثاني ان النبي عليه السلام بعد المبعث واثبت بل كانوا استبدلوا بشريعة من تقدم  
 وفي سئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا واثبتوا مع اصحاب الشافعية وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبد بشريعة من  
 قبلنا من الانبياء وان كل شريعة تثبت للنبي في باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساع فمصلحة  
 هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام الا ان ثبت لنسختها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحاب  
 الشافعية الى انه عليه السلام لم يكن متعبد بشريعة من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاة او مبعث نبي اخر الا ان يمتل التوقيت في  
 الانتساع ففعله هذا لا يجوز اهل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بالنقل من شريعة من قبلنا فيما لم يثبت انتساع  
 على ان ذلك الشريعة النبوية ولم يفصلوا بين ما يصح معلوما منها بنقل بل الكتاب او بما رواه المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين  
 ما ثبت من ذلك بيان في القرآن والسنة وذهب اكثر شافعييهم الى انهم لا يثبتون انتساع الا ما لم يثبتوا انتساع الا ما لم يثبتوا انتساع  
 شمس الائمة ونحو الاسلام واثبت كتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او بيان من الرسول  
 يلزمنا العمل على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما لم ينقل بل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل حجة  
 للعلم على انهم حرروا الكتب فلا يمتنع نقل لهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم لتوهم ان المنقول المعنوم من جملة ما حرروا واولوا  
 وكذا لا يمتنع قول من اهل العلم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا اجماع الفرق الاول بقوله  
 او ليكن الذين همى الله فبهديهم اقصد امر النبي عليه السلام بالاعتقاد بصدق الانبياء والهدى اسم للايمان واشترط جميعا لانه  
 الا بانه او يقع بالكل يجب عليه اتباع شريعته بقوله تعالى ثم ادجننا اليك ان تتبع به رايهم خفيضا والامر لهم به واما ان الرسول الذي





واحتياطاً في أمر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى وكل جعلنا سنم شعرة ومنها حالنا يدل على نسخ الآية الأولى بالجملة لا يدل على نسخها بالكلية فاستدلوا من غير ما  
 شرعية للتأخر قوله وما يقع به ختم باب السنة باب متابقة أصحاب النبي قال أبو سعيد البرقي تعليداً للصحابي واجب تترك بالقياس  
 لاحتمال السماع والتوقيف لفضل أصابتهم في نفس الراي بشهادة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه وقال أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز  
 تعليل الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يعلل أحد منهم وبذلك الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلافان بينهم من غير أن ثبت  
 بلغ غير قابلية مسأله وإما أن يختلف في شيء فاحتج لا يعد وأما ما يلزم حتى لا يمكن لحدان يقول بالراي قولاً خارجاً عن قائله لا يسقط لبعض  
 البعض بالتفاضل لا تعين وجه الراي لم تجز الحجة بينهم بأحد شيء لم يرفع محل القياس ما لا يملكه فان رجعهم في القوس يجوز تعليلهم عند بعض شيوخنا  
 خلافاً للبعض لأن شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسبان لم يوجب بأخر أقسام السنة إذا شبهة بعد حقيقة في الرتبة لا يمكن  
 أن يوجب الصحابي إلا ما كان أو حاكماً أو مفتياً ليس بحجة على صحابي آخر إنما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين  
 فقال أبو سعيد البرقي وأبو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا أنه حجة وتعليله واجب تترك بقوله أو يذهب القياس  
 وهو مختار الشافعيين وأبو اليسر والمصنف وهو يذهب إلى ذلك وأحمد بن حنبل في أحد الروايتين والشافعي في قوله القديم وقال أبو أسير  
 الكرخي وجماعة من أصحابنا لا يجوز تعليله إلا فيما لا يدرك بالقياس واليسيل القاضى الإمام أبي زيد على ما يشير إليه تقريره في التقويم  
 وقال الشافعي رحمه الله في قوله لا يعلل أحد منهم وإن كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الأشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوزه  
 التعليل وإن كان لا يوجب والتعليل تابع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل مقتداً للحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا  
 المتبع جعل قول نصير أو فعله قامة في غنقه من غير مطالبة دليل فقلته لا يكون تبع الصحابة تعليلاً حقيقة لأنه عمل بالدليل حتى  
 التعليل نا لا بنيا إلا أنه سمي تعليلاً باعتبار الصورة تمسك القائلون به بهم أو بتعليل الصحابة بأنه قد ظهر فيهم القوس بالراي ظهور  
 لوجه لا إنكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ وكسائر المجتهدين الأتباع أنه كان يخالف بعضهم بعضاً  
 ويرجع الواحد منهم عن فتواه إلى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس إلى قوالهم ولو لم يكن محتملاً للخطأ ولما جاز لهم المخالفة بأمرهم وأول  
 عليهم وعاء الناس إليه وقد قال ابن مسعود إن أخطأت فمئة وسن الشيطان وإذا كان قول الصحابي محتملاً للخطأ ولم يجز لمجتهد آخر  
 تفكيره كما لا يجوز تعليل التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولأن قول الصحابي لو كان حجة لكان حجة لكونهم أعلم وفضل من غيرهم  
 لما بدتهم التنزيل وسماهم التأويل وقومهم من أحوال النبي عليه السلام ومراعاة كلامه على ما لم يقف عليه غيره ولو كان كذلك لكان  
 قول لأعلم والأفضل صحابياً كان أو غيره حجة على غيره لوجود العلوية والأمر بخلافه إذ ليس للمجتهد تعليل من هو أفضل منه ثم الشافعي  
 لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من القواعد ونحوها وبين غيره لأنه يجوز أنه انما افترق فيما لا يدرك بالقياس لخبثته وليلاً ولا يكون كذلك  
 مع جواز أن لا يكون وليلاً لا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل أن لا يكون وليلاً لا يكون حجة على مجتهد آخر لأنه ان كان قول التابعي  
 وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع أنه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي وقرى أبو الحسن الكرخي ومن  
 تابعه بينها مقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم إذ لا يظن بهم المجازفة من القول ولا يجوز أن يحمل قولهم  
 على الكذب فإن الذين انتقل الدنيا به وابتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك مبطّل وإيتهم ولا يدخل للراي  
 فيه فتعين السماع وصار فتواه فيه كرواية عن رسول الله عليه السلام بخلاف قول التابعي حيث لم يكن حجة لأن احتمال اتصال



قولہ السماع یكون بواسطة تلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبہذا لا یثبت السماع بوجہ قائلہا بغير  
 فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعاً عن السماع المأذون عليه بل في  
 وهو الراي ولم يوجد في غلاته الا انقطاع بالاحتمال اليه اشير في التقدمة على ان السماع ان الفتوى فيها لا بد من العمل  
 فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا بد من العمل للراي في غلاته  
 انه سبب على نقل وجعلناه حجة وايضا ولكنه لم يثبت واجتج القائلون بوجوب التعليق بالنص وهو قوله تعالى ولا تسألون  
 الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مع الصحابة والتابعين لهم باحسان واما يستحق  
 التابعون لهم هذا المصطلح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رايهم دون ان يرجع الى الكتاب والسنة  
 لان في ذلك استحقاق المصطلح بالكتاب والسنة لا بالاتباع والصحابة وذلك انما يكون في قول وجدهم ولم  
 يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الله في اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المصطلح فانه ان كان يستحق المصطلح  
 بالاتباع لبعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فتوقع التعارض فكان النص دليلاً على وجوب تعليقه بهم اذ لم  
 يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في غيرهم ان ولا لمعقول وهو من وجهين كما اشير اليها في الكتاب احدهما ان احتمال  
 السماع في قول الصحابة ثابت بل الظاهر الثالث من حاله انه يفتى بالخبر وانما يفتى بالراي عند الضرورة  
 تشاور القراء لا احتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يجدوا يفتي بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن  
 الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق الفتوى كما كانوا يستندون الى النبي عليه السلام لان الواجب  
 بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقيداً على الراي الذي ليس  
 عند صاحبه خبر يوافق فتوى غيره فكان تقديم قول الصحابة من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القائلين او  
 الثاني واليه اشير بقوله والفضل اصابتهم ان قوله كان حسا وراعي الراي في الصحابة اقوى من راي غيرهم لانهم كانوا  
 طهرين رسول الله عليه السلام في جميع احوالهم واما في الاحوال التي تزل فيها النصوص والاحكام  
 التي تفسر باعتبار الاحكام ولهم زيادة جد وحصر في بدل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين  
 وزيادة احتياط في حفظ الاماير والاضابطا والتامل بالانص عندهم فيه غاية التامل والفضل درجة ليس  
 ذلك لغيرهم فبذلك المعاني ترجح رايهم على راي غيرهم وعند تعارض الراي من متاخر اظهر لاحدهما نوع ترجيح  
 وجب للاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين الراي الواحد منها وراي الواحد منهم وجب تقديم رايه على رايها  
 لزيادة قوته في رايه من الوجوه التي ذكرنا باذبحا وذكرنا خارج الجواب عن قوله انه محتمل فلا يجوز تعليقه لانا وان  
 سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المحتملة على غلط واحد فان خبر الواحد مع احتمال مقتضاه للقياس وكذا  
 قول الصحابة رضي الله عنه لكونه اقرب الى الصواب المذكور فان قيل اليس ان تاويل الصحابة للنص لا يكون مقوماً  
 على تاويل غيره ولم يعتبر فيه هذا الاحوال وكذا في الفتوى بالراي قلنا التاويل يكون بالتامل في وجوه  
 اللغة ومعاني الكلام ولا حجة لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يفتي من سماعه اللسان يفتي

اللسان فانما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل في معاني النصوص التي هي اصل في احكامهم ثم شرح وذلك يختلف باختلاف  
الاحوال ولا جلة ظهرت لهم لزمية بشهادة الاحوال على غيرهم ممن لم يشاهد منهم بين الشيخ محل النزاع بقوله وهذا الخلاف اسي اختلاف المذاهب  
في كذا ذكر في الميزان ووصورة المسئلة اذا اورد قوله عن الصحابي في حادثة لم يحتمل الاشتراك فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع به  
البلوى والحاجة لكل ولم يكن من باب ما شتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عنه غيره من الصحابة خلاف  
ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من جهة الاشتغال بحالة ولا يحتمل اخبار بان كانت اسحاجة والبلوى نعم العامة واشتهر  
مثلهما فيما بين اخصاء ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شيء فاحتق الاليع وادقوا طيم  
الى آخره في ذكر في الكتاب وفي بعض النسخ وصورة المسئلة فيما اذا اورد قول من الصحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره  
تسليم ولا انكار واذ لو كان ووده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بالخلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا  
فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره روى انكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالراسي وذلك يجب الترجيح او العمل عند  
تعدد الترجيح بانها شار و عدم جواز احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال  
فيما قالوا ضرورة تعدد اجتماعهم على الخطأ وخروج الحق عن اقوالهم فكان القول استخراج عن اقوالهم خطأ بقرين فيكون هو السقط  
البعض البعض اسي السقط بعض الاقوال بعضها والاليل فيما يارخ ليعمل بالآخرنا سحالة المتقدم لا تختم لما اختلفوا ولم يحا  
بينهم بالسماح من النبي عليه السلام تعين وجه الراسي والاجتهاد في اقوالهم محل القياس اسي محل العمل الصحابي محل القياس صهار  
تعارض اقوالهم كعارض وجوه القياس لا نسخ في القياس فكذا في اقوالهم بل يجب الترجيح ان المكن في الاعمل بالجملة بانها تارة  
بشهادة القلب قوله واما التابعي فكذا اجمعون التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يراهمهم في الراي كان مثل سائر  
ايمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده اكان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري رة وسعيد بن المسيب رة و  
النخعي رة والشيعة وشرية ومسروق رة وعلقية رة فمن ابي حنيفة رة وايتان احدهما انه قال لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال اجتهدوا هو  
الطاهر من المذنب والثانية ما نقل عن النوازل ان كان من ائمة التابعين رة احمهم في الفتوى وسوغوا الاجتهاد فانما اقلده لا تختم لما  
سوغوا الاجتهاد وراختم الصحابة في الفتوى صابر تسليمهم رة احمهم الا ترى ان عليا رة تحاكم الى شريح وكان عمر رضي الله  
ولاه القضاة مخالف عليا رضي في رد الشهادة احسن رضي الله عنه اذكر القرابة وكان من راسي على منجواز الشهادة الابن لابي وخالف  
مسروق ابن عباس في النذر بذج الولد فاجب مسروق فيه شاة بعد ما وجب ابن عباس في فيه مائة من الابل فخرج الى قول مسروق  
سل ابن عمر رضي الله عنهما مسئلة فقال سلوا عنهما سعيد بن جبير فموا علم باسني وكان السن بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسئلة  
فقال سلوا عنها سولانا احسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعي ويرجعون الى اقوالهم ويعتدونهم من جملة من اعلم لما  
كان كذلك جب تقليدكم تقليد الصحابة ووجه الظاهر ان قول الصحابي انما جرح الاحتمال السماع ولفصل صابهم في الراي بركة  
صحبة النبي عليه السلام وذا انك مفقودان في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد وراختمهم في الفتوى لا حجة لهم فيما ذكره اسن للشد  
لان غية ذلك انهم صاروا مشكوك في الفتوى وراختمهم فيها وان الصحابة رة سلموا العلم والاجتهاد ولكن المعاني التي هي  
عليها وجوب التقليل وجوازها من احتمال السماع وشايد احوال التميز بل بركة صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم مفقود في حكمه صلا فلا يجوز



تقليد هم بحال كذا في ادب القاضي للصدر الشيبه والحمد لله رب العالمين

## باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو الغرم ليقال اجمعت على كذا اذا غرم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا فاجمعوا امركم من امره عليه وقوله عليه السلام لا يصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اى لم يجمع عليه الاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع المقوم على كذا لانه اتفقوا عليه والفرق بين المجهدين ان الاجماع بالمعنى الاول تصور من واحد بالمعنى الثانى لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي اللغة هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامم في كل عصر على امر من الامور فارقا للاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين بالامم لانه لا يمتنع عن اتفاق غيرهم كالعامه والاتفاق بعضهم وقوله من هذه الامم عن المجتهدين من ارباب الشرائع السابقة وقوله في كل عصر عن ارباب الامم لان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهد على جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهد جميعهم وانما قيل على امر من الامور ليكون تناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهذا التعريف انما هو على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الاجماع اصلا فانما من اعتبره موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراس فشرط فيه اجماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف به فاحدا الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من هو اليه من هذه الامم فقول من هو اليه يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراس دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراس اى فيصير باسعاد ما لم يوجب سقوطه بها عند عامة المسلمين من اهل الامم او من لم يجعله حجة مشتمل ايسرهم النظام والقائمان من المعتزلة والخواج وكثير الروافضيين متمسكين بان وقوعه شغل لانه لا يمكن ضبط اقوال العلماء مع اشتراكهم وتباينهم بالامم اتسرى ان اهل العقيدة لا يعرفون اهل العلم بالمعشر الا بالمشقة فضلا عن ان يعرفوا اقوالهم في احوادث ثبتت ان سقوط قول الامم باجمعهم في احوادث متعذر وكيف تصور اتفاق اربابهم في احوادث مع تفاوت الفطن والقراع واختلاف المذاهب المطالبين اخذ كل قوم بزمانهم اساليب الظنون فيكون تصويروا حجة في احكام المظنون بمنزلة تصويروا العالمين في مبدء يوم على قيام او تعود او اكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة فيكون متصورا في الاحكام ايضا كما هو جازم يدعى الاجماع على الاخبار المستفيضة بوجوب دعوى الاجماع بمقتضاها لاحكام والاشارة الى ما يمنع عن النقل عادة او كونه مجتهدا باثنين فما اذا كان ذلك فلا اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما يخفى من الظن لا فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يوافق اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويطلب جميع ما ذكره بالوقوع فانما العلم على الامر فيه باجماع الصحابة على تقديمهم من القاطع على ما ليس كذلك وباجماع جميع الخفية على اخبار التسمية في الصلوة باجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بخير الى الوقوع دليل على كونه زيادة وتنسك العامة الكتاب السنة والمعقول اما الكتاب فيكون يشاقق الرسول من بعد ما تبين الى الدنيا وينع غير سبيل المؤمنين قوله تعالى ونصل جهنم وجهه سكتا بيانه تعالى نوحه على متالجه غير سبيل المؤمنين كما نوحه على مخالف الرسول عليه السلام وسبوسى بينهما في سبيل النار والسبيل له اختيار الانسان لنفسه قولا وعملا ولم يكن ذلك محرما لانه لو كان محرما لكان من جملة ما يحرم من بينه وبين شقاق الرسول في الوعيد لا يحسن الجمع بين الكفر وكل اخبر المباح في قوله عز وجل لا يجرى عليهم غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم في كل عصر من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين هو قوله عليه السلام لا يصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اى لم يجمع عليه الاتفاق ايضا ومنه قوله تعالى اخبارا فاجمعوا امركم من امره عليه وقوله عليه السلام لا يصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اى لم يجمع عليه الاتفاق ايضا ومنه قوله تعالى اخبارا فاجمعوا امركم من امره عليه

فلا ثبت التوبة فيها اذا المعلق بالشروط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاققة بالافراد باسبب استحقاق الوعيد لقول الله تعالى  
 ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا اخصومهم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب لم يترحم  
 ان لا يكون المشاققة بالافراد باسببها وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاققة بالافراد باسببها كان الاتباع بالافراد سببا لافراد  
 لا لم يجعل سببا لم يبق له ذكره فائدة وصار لقول تعالى يا الذين لا يؤمنون مع الله لما اخذوا يفتنونكم النفس التي حرم الله الا يفتن و  
 لا يفتنوا ومن يفعل ذلك يلق انما يلقى ان كل واحد من هذه الامور الثلاثة سبب للآخر وقيل تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله  
 وكونوا مع الصادقين فجهلتمسك بربانه تعالى اسرنا نكون مع الصادقين والمصادقين والمصادق سبب الصادق في كل الاصل  
 انما كان المراد هو المصادق في البعض منهم من الامور بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا  
 امر بالتألف في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاهیة والتعليل ثم نقول لك الصادق في كل الامور التي يحتمل التألف  
 كل الامور ما جمعه الاله او بعضه والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا ثبت القدرة المأمرة فتم  
 ايمانهم وقد نزلوا في الفرة انما يعرف احد القطع فيه بانه من الصادقين ثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الاله  
 وذلك يدل على ان الاجماع حجة وما السنة فما ظاهرت الروايات عن الرسول عصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على السان  
 الثقات من الصحابة لقوله عليه السلام لا تجمع ائمتي على الضلالة او على ضلالة لم يكن احد يجمع ائمتي على ضلالة وفي لا على خطا راواه اسلمو  
 حسنا فهو عندنا حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع رقبته الاسلام عن عنقه الى غير ما من الاحاديث التي  
 لا يحصى كثرة ولم تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير  
 خلاف فيما لا نكبر الى زمان الخلف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثرة مع تكرار الزمان واختلاف اذهابهم و  
 همهم ودوامهم مع كوننا مجبول على الاختلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع عن غير ان بينه  
 احد على فساد والاطالة والخطا والنكبة فيه واما المعقول فحيث قد ثبت بالدليل القطع ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة  
 يوم القيمة فتحت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمع الامة على حكمها او لم يكن اجماهم موحيا وخرج عن حكمهم  
 ودفعوا في الخطا او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن احوالهم فقد انقضت شريعته فلا يكون شريعته كلما دامت فيؤدى الى الخلف في  
 اجتهاد الشارع وذلك محال فجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لو يؤدى الى المحال قد اعتبروا على هذه  
 الادلة بوجوده وقد ذكرنا بعضا مع اجوبتنا في الكشف فلما نطول هذا الكتاب بذكر ما يختلف القائلون بان الاجماع حجة فمن يعقدهم الاجماع  
 قال بعضهم للاجماع الصحابة وهو مذموم داود ومن تابعه من اهل الطوائف احدثين من قبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع اما صراحة  
 بصيغة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرفوا والصحابة هم الاصول في الامور المعروفة والنهي عن المنكر لا تخم كانوا هم الخاطبون لقوله  
 كنتم خير امة اخرجت للناس يقولون ذلك جعلناكم امة وسطا وان غيرهم اذا اختلفت تناول الموجود دون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق  
 الكل والعلم بالاتفاق الكل لا ينافي الا في الجملة والمقصود كما في زمان الصحابة انما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين  
 على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض وخارجها وحال بعضهم هم الزيدية والاممية من الروافض للاجماع الاحقره الرسول  
 احيى قرابة متمسكين بذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ليطهركم تطهيرا اخبرني عن الرجس عنكم

انما احاطة الدلالة على اتقائه عنهم فقط وانما من الرجز فيكون منفي عنهم فقط ولقوله عليه الصلوة والسلام اني تارك فيكم  
 الثقلين فان تمسكتن بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي حصار التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجّة على غيرهما وبانهم اختصوا بالشرف و  
 النسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة وواقفوا على اسباب التنزيل ومعرفته التاويل وافعال الرسول واحواله بكثرة  
 الخاطئة فكانوا اولى بهذا الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة لقول مالك انه قال اهل المدينة اذا اجمعا على  
 شئ لم يعد بخلاف غيرهم تمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبين تنفي خبثها كما ينفي الكلب خبثا احد يدو اخطار من  
 انجبت فكان منفي عنهم واذا اتفق عنهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار حجة المبنى عليه الصلوة والسلام وموضع  
 ومهبط الوحي وجمع الصحابة ومنه استقرار الاسلام ومبوء الايمان وفيها لم العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها  
 كيف وانهم شابهوا التنزيل وجموع التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن  
 قولهم والتعجيب عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والعدالة لان النصوص التي جعلت الاجماع حجة تدل على  
 اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع ويكون له ثبوت بالية اذ الشهادة كرامته لهذه الامة كما قلنا  
 وكذلك جعلنا كرامته وسطا لتكولو اشتدادا على الناس فيكون الرسول عليكم شهيدا هي تثبت بالعدالة والنسب فيسقط العلم في  
 اهل الاداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي وجوب الاتباع الذي ثبت كرامته فثبت ان  
 الفاسق ليس من اهل الاجماع وانما لا اعتبار بقوله وافق امر خالف ولهذا كان اتباع الهوى بالناس من اهلية الاجماع اذا كان  
 صاحبه وداعيا اليه او جانبا او غاليا اليه بحيث يكفر به لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقة سقطت عدالتهم فيجب  
 لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير منها في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان نحن به امي لم يبال بما قال وما صنع  
 وما قيل له لان ترك الميالات مسقط للعدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافه ووفاء ايضا لعدم  
 دخوله في لائمة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست جماعة عن المصلين الى القبلة  
 بل عن المؤمنين وهو كافران كان لا يدرى انه كافرا ما اذا لم يدع الناس الى بوايه ولم يغفل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يصلح  
 وهو معنى قوله فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يصلح للحاجة لتفاسد وجبا للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما نسبوا  
 ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لائمة من اهل الشهادة ولما كان مقبول الشهادة في الاحكام وعند بعض العلماء  
 لا يعتمد لقول في الاجماع اصلا لان كونه الما جمل حجة يثبت كرامته للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار  
 شمس الائمة وصاحب الميزان واما اشتراط الاجتهاد فيها فيخرج فيه الى الراي كنفصيل احكام الشك والطلاق والبيع فيحقق الاجماع  
 فيه باتفاق اهل الراي والاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان العامة  
 باالطلب للصواب في ليس له هذا الشأن هو كالحصبي والجنون في نقصان الامة ولا يفهم من عصمة الامة من اخطاها العصمة من تصورها والافاضة  
 الهلوية قال الغزالي هذه مسألة فرضت لا وقوع لما اصلا لان الحكم العاقل نفوذ لا يدرك الى من يدرك فيما اجمع عليه احواس فالعوام متفقون  
 على ان الحق فيما اجمعوا عليه لا يفهمون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة احواس والعوام ومن ليس من اهل الراي والاجتهاد  
 من العلماء حكم الاحكام حتى لا يتجدد بخلافه كما لشكهم الذم لا يعرف الا علم الكلام والكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق



Digitized by Google



فلا يثبت للاجماع بوضوح ان ابا بكر كان يرضى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة على غيره ولم يخالف في ذلك احد من الصحابة ولما صار  
 الامر الى عمر بن الخطاب فيه وفضل في القسم بالسبق في الاسلام العلم ولم يذكر عليه احد من الصحابة وما صحت هذه الخرافة باعتبار ان عصرهم غير مطلق  
 عمر رضي الله عنه كان يرضى عدم جواز بيع الهبات الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال لعبيدة بن مسعود اني كنت  
 اجماع احب الي من رايتك حدك لم يكن لك الا لان العصر لم يفرض فخرنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكننا نقول  
 ما يثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب السنة لا يفضل بين الانقراض من عدمه بل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد  
 الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شئ لم يدل عليه دليل الا ان الزيادة تمنع وهو لا يجوز لما ذكرنا من الدليل لان الحق لا يبعد الاجماع كما  
 لا يبعد الاجماع من هذه الاثبات لكن نفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت مجت  
 على اخطاوا انه غير جائز وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان ما قبله حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام  
 فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط  
 بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعاقبهم بغير التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال بل  
 من جاهدني سبيل الله ونفسه طوعا كره في الاسلام كما قال ابو بكر رضي الله عنه انما غلبوا الله فاجرحهم على الله وانما  
 الدنيا بلاغ اسي بلغه العيش وسهم في الحاجة الى ذلك سوار ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه رجع عن قوله الى قوله اني بكر  
 الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقد فلما ال الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا خالفه على رضى الله عنه  
 في بيع الهبات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يرون  
 الهبات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقد ايضا وقول جميعه انك  
 مع الجماعة احب اليها من رايتك وحكمك دليل على ان مع الجماعة لا على ان مع جميع الصحابة وانما اختار عبدة ان يكون  
 قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرجح قول اكثر على قول الاقل وعلى رضى الله عنه لا يرى الترجيح بالكثرة  
 بل بقوة الدليل واذا ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبت بنفس الاجماع ولم يصح رجوع  
 البعض عما اتفقوا عليه عندئذ لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صله اتفاقهم وليلا قطعيا فكان الرجوع مخالفا للدليل القطعي  
 وسوجبا ان اجماعهم انعقد على اخطا فيكون مردودا بخلاف الابدان فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت  
 الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم عمل بما اولى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب قوله ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة  
 نصا لانه لا خلاف فيه ففهم اهل المدينة وعشرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبتت بنص بعضهم وسكوت الباقيين لان السكوت  
 في الدلالة على التقرير دون النص اسي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الطاهر والنفس والمفسر  
 الحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فلا قوس اجماع الصحابة نصا كما جاعلهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع الاطهار  
 لاحد في صحة لوجود عشرة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولو وجد النص عن الكل فكان مثل الحكم من النصوص  
 والمتواتر من الاخبار ثم الذي اسي ثم الاجماع الذي ثبتت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقيين منهم فانه  
 وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو الدلالة عن التقرير اسي تقرير الحكم دون التخصيص عليه



وصورة المسألة ما إذا نص بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة واختلف ذلك  
 بين أهل العصر ومضت مدة التامل فيه ولم يظهر مخالفت كان ذلك إجماعاً عند جمهور العلماء ويسمى إجماعاً عاسكوتياً ونقل عن  
 الشافعي رحمه الله أنه ليس بإجماع ولا حجة ومعه ذهب عيسى بن إبان من أصحابنا وابن بكير الباقلاسي من الأشعرية إلى أن ذلك إجماع  
 وبعض المعتزلة يسكنون ذلك بأن السكوت قد يكون للمعاطة والتقية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما ظهر قول في العول  
 وقد كان نيكمة قلت هذا في زمان عمر رضي الله عنه وأنه كان يقول بالعول فقال كان رجلاً مريضاً فبسته بإجماعه وفي رواية منعه عن ذلك  
 وريته وقد يكون لا تخم لم يتأملوا في المسألة لا اشتغالهم بإجماع وسياسة الرعية أو تأملوا فلم يودوا اجتماعهم إلى شيء ففقدوا وقد يكون لكون  
 القائل أكبر سنًا منه أم أعظم حرمة واقوى في الاجتماع فلا يرون الابتداء أسهل الانكار لمصلحة احترامه وإذا كان محتملاً لهذه المعاني  
 لا يكون حجة خصوصاً فيما هو موجب للعلم قطعاً وتسلت لعمامة بانه لو شرط الاعتقاد الإجماع التخصيص من كل واحد على قول واحد  
 الموافقة مع الآخرين قولاً أدى إلى أن لا ينعقد الإجماع لانه لا يتصور إجماع أهل العصر كعلم على قول يسمع ذلك منهم لأنهم لا يراهم إلا  
 يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين والتفاد على كون الإجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا  
 لأن المتخذ كما لا يمنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون لغيره كذا تعليقه بما هو مستبعد ولانه إذا ظهر قول من البعض أهل الإجماع فكلوا  
 سائرهم أم لا نعم لم يجزوا أو اجتهدوا فلم يودوا اجتماعهم إلى شيء أو أدى إلى بطلان ذلك القول أو إلى صحة ولا يجوز أن لا يكونوا اجتماعاً  
 لأن العادة بخلافه فإن ترك الاجتماع من إجماع الغير في حادثة شرت خلاف العادة ومودا إلى إجماع حكم الله تعالى فيما حذر من  
 وجوب عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من المسلم المتدين ومودا إلى خروج الحق عن أهل العصر بعضهم ترك الاجتماع أو  
 بعضهم باعداً عن طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز أن يكونوا اجتماعاً ولم يودوا اجتماعهم إلى شيء لأن ذلك  
 يؤدي إلى إختلاف الحق مع ظهور طرقه على جميع الأمة وبموجمال ولا يجوز أن يكونوا اجتماعاً وأدى اجتماعهم إلى خلافه إلا أنهم كتموا لأن  
 الظاهر الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عند جمهم والتعليق بالسببية والتقية باطل لأنهم كانوا يظهرون الحق ولا يبالون  
 أحد إذا بطلت هذه الأدلة عين الوجه الأخير وتبين أنهم سكتوا لرضا هم بما ظهر من القول فصار كالتسقط ولا يقال يجوز أنهم سكتوا لأن  
 أن كل مجتهد مصيب لأن القول لا ينفع ذلك عن مباحثته وطلب الكشف عن مأخذ كالعادة كالجرح بل نظرة المجتهدين فلو كانت  
 كمنافرتهم في مسائل أحمد والعول ودية الجنتين على أنه لم يكن في الصحابة من يثق ذلك على ما عرفت في موضوع ذكره صدر الإسلام  
 أبو اليسر أن هذا الإجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكره آنحوصاً وم يكون إجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع  
 لكنه مع هذا أقدم على القياس قوله ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً لاسمى لم يظهر فيه قول لغيره  
 أصلاً كما جاء على صحة الاستقناع لأن هذا ليس بإجماع عند من قال الإجماع إلا للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحطت  
 درجة علماء متفق عليه والضمير المنصوب في سبقهم دارج إلى من الأول والمستكن راجع إلى من الثاني والضمير المجزئ في فيه  
 راجع إلى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالفاً باجراً على أن يكون بلا من من أي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم وبالمعنى  
 على ألف عالية للتمظهر وقول بالنصب على المنعوية لخالف أسلم لم يظهر مخالفاً قول من سبقهم وليس يصحح لأن  
 المراد بفي ظهور قول السابقين أصلاً لا في قول المخالف منهم خاصة الدليل عليه ما ذكر في التقييم ثم إجماع أهل كل عصر





القطع مقتصر على احتمال الصحابة إذا اختلفوا في أمر الراسي فلهذا عرّفوا ذلك على الرسول ورواها لبعض لا يثبت صاحبها  
 الفصل كصلوة أهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم قوله لكنه في العلم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهورين  
 وفيما سبق فيه اختلاف بمنزلة الصحيح من الأحاديث لكن إجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور  
 من الحديث حتى لا يكفر حادثة شبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي هي في معنى المنع به لأن الاختلاف الواقع فيه  
 مما لا يثبت وجامعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الأحاديث حتى كان موجب العمل دون العمل بشرط أن لا يكون  
 مخالفا لأصول فكان هذا الإجماع حجة على أدنى المراتب كذا في التقويم وينبغي أن يكون مقدما على القياس كخبر الواحد  
 قوله وإذا انتقل اليها إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر وإذا انتقل اليها  
 بالآحاد كان كمنقل السنة بالآحاد وهو يفتى بأصله لكنه لما انتقل اليها بالآحاد أوجب العمل دون العمل وكان مقدما على  
 القياس الإجماع أحد الأدلة القاطعة مثل السنة فلما ثبت السنة في حضا بدليل قاطع وبدليل ظني في شبهة فكذلك الإجماع  
 فلا انتقل اليها إجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر حادثة عند من جعل الأحكام  
 كخبر الواحد السنة المتواترة ذلك مثل إجماعهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه وإجماعهم على قتال مانعي الزكوة وإذا انتقل  
 أي الإجماع اليها بالآحاد أي بنقل الأحاديث بان روى ثمة أن الصحابة أجمعوا على كذا كان أي هذا النقل بمنزلة نقل السنة بالآحاد  
 أو كان هذا الإجماع بمنزلة السنة المنقولة بالآحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند أكثر العلماء لأن الإجماع  
 حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم إذا نقلت السنة اليها بطريق الآحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذلك  
 الإجماع المنقول بالآحاد ذلك مثل ما روى عن حيدة السلي في أنه قال ما اشتهج أصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنه  
 على شيء اجتماعهم على المحافظة على الهدى قبل الظهور على الأسفار بالفرق على تحريم كراه الأخت في عدة الأخت ونقل من بعض صحاب  
 وبعض أصحاب الشافعي منهم الغزالي أن لا يوجب العمل لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب السنة المتواترة ونقل  
 الواحد ليس بقطعي فكيف ثبت به قاطع والجواب أن ما لا يثبت بنقل الواحد إجماعا قاطعا موحيا للعلم ليمتنع بثبوت به بل ثبت به  
 إجماعا ظاهريا موحيا للعمل بثبوت بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل  
 قاطعية وهي إجماع الصحابة والآيات النصوص ولم يوجد بهذا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان القياس  
 على خبر الواحد لا يدخل للقياس في إثبات أصول الشريعة لأنه نصب الشرع بالرأسي فلا يدفع لهذا إلا بان يجعل وجوب العمل تائلا لظن  
 الدلالة بأن يقال نقل الواحد للدلالة الظني موجب للعمل قطعا كخبر الذي تحللت واسطة بين آقاؤه الرسول فنقل الواحد الدليل القطعي هو الإجماع  
 الذي يتم تحلله وبين ناقلة واسطة أدنى بالوجوب العمل قطعا لأن احتمال الضرر في مخالفة التقوى بكثر من احتمال مخالفة المظنون إذا ثبتت  
 العمل في هذه المسألة ثبت بما إذا تحلل في نقلة واسطة أو وساطة عليهم القائل والله أعلم إذا تبيّن للأضاح كجدة تائبة بداية تسمية عن بيان الأصول  
 الثلاثة وشرحها كمنع عضلاتها وتوضيح قائلها فلنشر في بيان أصل الرابع أنه هو بيان الفعل وميزان الحقول وميزان غور  
 القول ومضمار باب النظر جادين في تحقيق معانيه جادين بتجديدها في شئ الترتيب من أعز العلماء عظيمين على محمد بن أحمد والله أعلم بالصواب  
 باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشروطه وركنه وحكمه ودفعه أما الأول فالقياس هو مقتضى اعتبار

Digitized by Google



عليه لان الاصل ما انتهى عليه غيره وكان العلم به هو صلاح العلم والنظر في هذه الاحكام موجودة في الحكم لانه محل لان  
حكم الفرع لا يفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونها بليل عقلي او ضرورة لاكن القياس فلم يكن  
النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظ لا سكان اطلاق الاصل على كل واحد منهما لانهما حكم الفرع على الحكم في المحل انما هو  
عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصل واصل الاصل اصل لكن الاستنباط ان يكون الاصل هو المحل كما هو من حيث الجوهر لان الاصل  
يطلق على ما يتبين عليه غيره وعلى ما لا يقتضي غيره وليستيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني  
فلما افتقر الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتضي الحكم ولا الى دليله لان المطلوب بيان الاصل الذي  
يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك ان هذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المنبسط عنه الاكثر كالانزاع في المثال المذكور  
منه الباقين هو الحكم الثابت به بالقياس كتحريم البيع بمجته متفاضله وهذا هو الاول لانه الذي يتبين على الغير وليقتضيه دون المحل الا انهم  
لما سموه المحل المنبسط به اصلا سموه المحل الآخر فرعا اذا ثبت هذا فقول ان كان المراد من الاصل منها النص بالقياس للحكم فالمراد من  
الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اى منفرد به من بين العامة لا يشترك فيه احد الا بخصوص من طبيعة عامة  
فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمته لما خصوا من عموم آية القتال اى هم الشيوع والعبيد والراعي وغيرهم  
بالقياس والبارية في حكمه مع وفي نص آخر للسببية والنقص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون النص  
الثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام  
من شهد خزيمة فمسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وردده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على  
اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع ابحاث العدد ولم منه نفى قبول شهادته  
الفرد فانه ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا بد منه النص الثاني غيره وان كان المراد منه محال حكم كما هو من حيث الجوهر  
من الخصوص التفرد كما قلنا والبارية في حكمه صلبة بخصوص من في نص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محال حكم مختصا به كحكم الشروع  
في سبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى منفرد بقبول شهادته وحده لا يشترك  
فيه غيره وعرف به الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التفسير والمراد من  
الخصوص خصوص العموم لانه اريد به خصوص الطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا ينبغ من القياس البارية في نص صلبه الخصوص  
والنص الاخر الدليل الخصوص منه غير مذكور يعنى يشترط ان لا يكون محال الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او ملتبسا بحكمه  
آخره مختصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن الجمولات كالموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا  
شهيدين واستشهدوا وسمى عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد خزيمة فمسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من احقاق غيره به بالقياس  
سواء كان مثله في التفضيل او قوفا او دونه لتلاوية احقاق الغير الى البطلان الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لا لقطوع شريكه لغيره  
وعنا بخلاف تعليل الدليل الخصوص في العام حيث يجوز لانه لا اوجب البطلان شئ بقا صيغة العموم والدليل الخصوص على ما كان قبل حتى لو ادعى  
ان اطلاق النص بان لم يبق بعد التعليل الا واحدا او اثنين لا يجوز ايضا لانه يصير اطلاق العموم بالقياس الى ان اهل الوجه انما يصح على كل  
جزء فاحذر ليل الخصوص في العام فلما على قول من اشتراط الاتصال فلا يمكن محله على خصوص العموم لان العام موجب لاثباته في العدد

سابقا على صحت خزيمة فكان حديثه باسحا مخصصا والضمير في اختصاصه خبرية وفي به الحكم التي اتفق اختصاص خبرية بعد الحكم وهو قبول الحكم  
 ويجوز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص الحكم بخزيمة كرامة الاول اذ وقع انظاره وان لا يكون الاصل خصوصا بحكمه خبرية ثبت ان الحكم على ما  
 اشترى ثمة من اجابى او فاه منها ثم جدا استفاد من اجل قبول لم يشهد افعال عليه السلام من شيعته فقال خزيمة بن ثابت انما شهدك يا رسول الله انك  
 الاعرابي من لائق فقال سواك من اهل المدينة على من كيف تشدني ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انما اشدك فيما اتيناك من خير السامرا افا اشدك فيما  
 تجبر من اهل المدينة فقال عليه السلام من شهدني خزيمة بن كمال البسط قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس سره انما نحن بهذه العلامة  
 لا نضعها من اهل المدينة بل نضعها من اهل المدينة لعلنا لا نضعها من اهل المدينة بل نضعها من اهل المدينة لعلنا لا نضعها من اهل المدينة بل نضعها من اهل المدينة  
 فكان لى الرسول عليه السلام بذلك الى قوله وان لا يكون الاصل معدولا عن القياس كيجاب الطهارة بالتحقق في الصلوة اى حكم الاصل معدولا عن  
 القياس الضمير في ما ارجع الى الاصل الباطن المتعدية قال احمد بن حنبل في الموطأ في طريق فلا يتأتى الجول عن الاباء ويكون معناه مع البلد  
 الفاعل اى ومن شرط ان لا يكون الاصل اى حكمه عادلا عن حسن القياس كمالا عنه يعنى لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الصلوة  
 بالقياس على الاصل موافقا للنفس فلو اجاز انفس في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرج بالقياس الى القياس يردنا الحكم ولتقتضى عدمه فلا يستقيم  
 اثباته بالنفس الا اذا كانا في حكم لا يستقيم اثباته به الله الصلوة في ما ثبتنا الشيء واحد في زمان وذلك مثل ايجاب الطهارة بالتحقق في الصلوة فانه ثبت مخالفا  
 لان الطهارة تدل على المعاني في هو النجاسة ولم يوجد الا الشرع جعلنا من رتبة الطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فاعلم ان كفاي غير ما يباحث في  
 الصلوة المعنى لا يقتضى بالطهارة وان كان الازداد اعظم خباية بالتحقق ولا يمكن بعدية حكمها الى صلوة ايجزله وبجدة الصلاة الا انها جملت شيئا في صلوة  
 مطلقة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص ذكر بعض المحققين كتحصيل في هذا الشرط فقال الخراج من القياس على رتبة او حادثة ما استند اختصاص عن عامة  
 عامة لم يقتضى من اختصاصه على القياس عليه غير اختصاصه خبرية بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يقتضى معناه فلا القياس عليه غير اختصاصه  
 كاعداد الركعات ونصب الركوة وقادير الكهوف والكفارة وتسمية هذا القسم معلوم عن القياس كجواز لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس  
 بعد قوله فيلخصه انما ليس من القياس لعدم تعقل عليه فالتشابه القواعد البتة العديدة النظم لا القياس عليها غير ما مع انها تعقل معناها لان لم يوجد لها  
 خارجا ما تفادى النص الاجماع وتسمية خارجا عن القياس كجواز ايضا وذلك كخبر المسافر والمسح على الخفين لما جاز العسر واليسر وسيسر  
 الى استصحابه كالمستثنى عن القياس عليه العامة والظنفة والقفاين في ما لا يستخرج جميع القدم لانما لا يتساوا الخف في كفاية والشرع وعموم الوقوع فمذهبه اخصا  
 فيما القياس بالانفاق وهو بعد ما استثنى عن قاعدة ما لفظ بطرق الى استثناءه معنى لم يجز ان القياس عليه كل مسألة دلت بين المستثنى والمستثنى فشاكر  
 في حلة الاستثناءه عامة الاصول فاعلم ان البعض على ما عرف فمتبين من ان الازداد من اجل من القياس منها لا لا يقتضى معناه اصلا وبخالف القياس من كل  
 فانما اذا كان موافقا له في وجه يجوز القياس عليه المستحبات قوله وان جدي احكم الشرع الثابت بالنص احييه الى فرع هو نظيره ولا نص في  
 يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر من غير الاشارة الى ليس بحكم شرعي ولا الصلوة طهارا الذي لكونه يغيب الحرة المتنامية بالكفاية في الاصل الى حكمها  
 في الفرع عن الغاية والاعتدالية احكم من الناس في الفطر الى المكروه انما طلى لان عذرهما دون عذر فكان تعدية الى ما ليس بنظيره ولا شرط اهلان  
 في رتبة كفارة يمينين وانما طهار وفي مصروف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره الضمير بعينه عائد الى احكم في نظيره الى الاصل المضموم من التغير  
 وفيه الفرع ومنها البشوات انما كان في حقيقة تضمنه اشتراط التمسك وكون حكمه فرعيا وعدم تغيره في الفرع فان قوله بعينه يشي الى عدم تعدية الفرع الاصل  
 وجواب النص في الفرع الا ان الكل لما كان واجبا الى تحقيق التعدية فانه يتم باجماع حمل الكل شرط واحد استجلاوت الشرطين الاولين فاعلم

Digitized by Google



لأنه لا يخلو من الناس من الخاطي المكون في عدم التقيد بالدين عليه الإنسان لا يمنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز  
بوجه فكان سماه واحدا منسوبا إلى صاحب الحق من كل وجه كما أن الشارح يقول عليه السلام إنما أطعك المهدوس قالك سي هو الذي يقى عليك النسيان  
حتى أكلت وشربت فلم يصح الضمان حقا لأنه صدر منه فاستقام أن يحل الركن باعتبار ما حكمنا فاما خطأ فلا ينعكس عن تقصير من جهة الخطأ  
سبل الجبلة في الترخيص لنا يجب الهدية والكفارة على الخطي في القتل والأكراه حادث يصنع مضاف إلى العبد لا إلى صاحب الحق وكذا لا كل  
الآقدام على الفطر بالأكراه وهو معنى قول الأمان عذرهما دون عذره أي عند الناس فتعدية الحكم بالناسي إليها يكون تعدية إلى باليسر من غير  
فائدة والما اشتراط خلق الفرع من النص فنهنا فان التعليل تعدية الحكم إلى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة أصحابنا سوار كان على قاق النص  
الذي في الفرع أو على خلافه وهو اختيار القاضى الإمام أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين عند الشافعي أن كان على خلاف النص الذي في الفرع كان باطلا  
وإن كان على وفاء من غير أن ثبت زيادة وثبت زيادة لم يتغير لها النص كل صحيح لأنه إذا كان موافقا كان محكم الموحى أن كان متباينا زيادة  
كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا محتمل لزيادة البيان فمجرد التعليل لتفصيل زيادة البيان ولكنه لا يحل  
خلاف موجب فيبطل التعليل على خلافه ولكن القول بالتعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص أن كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه  
لأن الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز إضافته إلى العلة كما لا يجوز إضافته في النص المعلق في العلة وإن كان مخالفا له فهو باطل لأن التعليل  
لا يصح مطلقا حكم النص بالاجماع وإن كان مثبتا لزيادة لم يتغير لها النص فهو باطل أيضا لأن إثبات زيادة لم يتباد لها النص  
بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما أثبتته النص وبعد الزيادة يصير بعضه وقدينا أن ذلك نسخ واختيارنا  
سمرقند على ما يشير إليه كلام صاحب المنير أن يجوز التعليل على موافقة النص من غير أن ثبت فيه زيادة وهو الأشبه لأن فيه تأكيد  
النص على معنى أنه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الأدلة وتأكيد بعضها ببعض فان نشر  
قدور وبابا كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد بلغ السلف كتبهم بالتسبك بالنص والعقول في حكم واحد وقالوا إنما الحكم ثابت  
بالكتاب والسنة والمعقول أو ينقل عن أحد في ذلك فكيف كان ذلك جماعا على زيادة توضيح أن الحديث الغريب يجب قبوله إن كان موافقا لما  
يقول عليه السلام إذا روكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقوه فاقبلوه ما خالف فرووه مع أنه لا فائدة في قبوله إلا تأكيد  
الكتاب بقلد التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة ثم عند الشافعي لما جاز أن لا يتغير عن النص التعليل في المواضع المنصوص  
عليه بصفة الإيمان في وقت كفاة التمييز الظاهر بالقياس على كفاة القتل بشرط صفة الإيمان أيضا في مصرف الصدقات الواجبة مثل  
الكفارات وصدقة الفطر حتى لا يخرج منها إلى الفقراء الكفار اعتبار بصرى الزكوة فان الإيمان فيه شرط بالاجماع وقلنا هذا التعليل  
لأن مجموع الكفارات في صدقة الفطر مثل قول تعالى أو محريرة فقهر برقة من قبل أن يتأسا ومن كم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلفات  
اطعام عشرة مساكين عنهم عن المسألة في مثل هذا اليوم مطلق غير مقيدة بالإيمان فتقتضي بطلانها إخراجهم عن العمد بارتقاء الرقة الكفاة وبالف  
إلى المساكين الكفار غير مقيدة بالإيمان بالقياس بكون تغيير الموجه بالبراء فان تقييد المطلق تغييرا كالمطلق والمقيد كقول تعالى لا ينسكركم الله  
الذين لم يلقواكم الآية يدل على جواز صرف الصدقات إلى أهل الذمة فكان شرط الإيمان بالتعليل مخالفا وإنما اشتراط الإيمان في مصرف  
الزكوة بالحديث المشهور الذي يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يسلم لمعادين ولا يمسككم الله تعالى فرض عليكم صدقة  
من أغنياهم عن قول الله تعالى لا يسلم لمعادين ولا يمسككم الله تعالى فرض عليكم صدقة





اعني صلاحيه جعل تغير اول الكلام عن العموم الى خصوص بالنسبة كبدالة مصابجا للتعليل اي وادخاله بموت نصب على احوال يجوز ان يكون خبر عارضي  
صار التغير احيانا بالنسبة لمصابجا او يكون خبر العجز يعني تعليلنا بالكيل في افق التغير الذي حصل بدلالة الاستدلال في هذه النسخة من الاستدلال على  
التعليل ليس من دون هذا الكلام تعليلنا بالكيل بل الغاية من التعليل ليس بل الواجب توافقا لان التغير حصل بالتعليل على ما نعلمه ومنها ما لا نعلمه من الشبهة في الزكوة  
للقائل ان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء كجاء في تفسير النبي عليه السلام بقوله في خمس من الابل شاة وفي الاربعة شاة واما ما قصده كان منه قال  
الشاة للفقير فصارت الشاة مستوية بصورتها ومكانها بالكلية المشفوعة للشفيع وحيث استحق وجب الزكاة في صورة ومعنى كما في ما شرع حقوق العباد قد سقطت  
من صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيمة في الزكاة فكان هذا التغيير الموجب للنسبة لما تقدمت حكم لان الشاة كانت هي الواجبة حينما قبل التعليل  
بحيث لا يسهل تركها الى غيرها لم يمتنع واجبة لانه يصح تركها لغيره وهو القيمة فكان هذا نقل حق الشفيع من الدار الى التواب بالتعليل مثل  
تعليل الكرم والسجود بعبادة الخاضع للتعبية الى محل اخر وهو ما قد امكنه من مقام السجود مكان باطلا اشارة الى الجواب بقوله وكذا  
اي مثل ثبوت تخصيص التعليل بالنسبة جواز الابدال في الزكاة ثبت بالنسبة الى آخره اعلم ان الشاة اخذنا في جواب هذه المسئلة طريقين احدهما انما  
الاطلاق اعني استحق من غير الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ما يتبعها فان النبي عليه السلام جعل الابل طرفا للشاة لقوله في خمس  
الابل شاة وهذا لا توجد في الابل وانما توجد فيها مالية الشاة فخرناه انه اصاب بالشاة ما يتبعها الا ان المالية لبعض الشاة ظني بذكر الكل عن البعض  
فلم يكن في تعليلنا البطلان حتى الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو ادعى واحد منهما جازبا لاجتماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان  
لا يجوز كما لو ادعى خمسة وثمانين من خمسة دلائم على اصل الخصم والثاني والبرهان اكثر المحققين من اصحابنا ان لا حق للفقير في الزكاة حتى يتغير بالتعليل  
لو كان له فيها حق لما حل وطى بجمالية المشراة للتجارة بعد تحول قبل اداء الزكاة كاجارية المشتري ولا حل كل الطعام وجبت قيم الزكاة قبل اتمامها  
جاز تصرف المالك في مال الزكاة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكاة عبادة خالصة اصلية من كان الدين شرعت بذكر اعيان نعمة المال كالمصروف  
شكر على نعمة العبد لئلا يتبادر بدون النية ولا يجوز ان تجب للعباد بوجه لا يودي الى الاشتراك وهو ينافي معنى العبادة بل السجود للعبادة وهو  
الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى على المخلص ثم حتى الله تعالى وان كان لا يقبل التغير بالتعليل كمن العبادة الا ان حقه هنا سقط عن  
الصورة باذنه الثابت باقضاء النص لا بالتعليل وذلك لانه تعالى وصار ارق العباد لبقوله وامن دابة في الارض ما على صدرهما وادب  
نفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكاة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب عليهم الى الفقراء ليعاد للزكاة الموعود لهم عند الله حتى  
الفقراء ينفقوا في مطلق المال لان المال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تدفع الا بطلاق المال لا يتجمل مال معين وهو معنى قوله وهو مال سمي  
لا يتجمل اي لا يتجمل بانجاز ما وعد الله تعالى مع اختلاف المواعيد فكان الامر بصرف هذا المال السمي الى الفقراء مع ان خصم في مطلق المال  
ولما على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يغير اولياءه بغيره فمختلفة ثم امر بعض وكلاءه بانجاز ذلك الجوائز من مال معين له في  
يده يكون ذلك ادناه باستبدال هذا المال بالمعين الذي في يده المأمور ضرورة ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت  
ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنسبة فنصار التغيير بالنسبة مجامعا للتعليل اي اجتماع  
التغيير بالنسبة والتعليل واقترنا لان التغيير حصل بالتعليل فان قيل الا يستبعد ان فيما ذكرت عن المثال ضرورة حتى اذا لا يمكن  
انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين فلهذا ضرورة لانه يمكن الفاء للزكاة الموعود من عين الشاة الا يركب انه  
لو ادعى يجوز بالاجماع في اشارة الى التغيير فمقتضى الغيبة مقصودا قلنا انما يشك فيما اذا ادعى عين الشاة لا فيما اذا ادعى



فقهاء فان ذلك وجه آخر فنقول اذا دعى عين الشاة يصير الفقير قابضا حق من حيث استماله متقوم مطلقا من حيث استماله متقوم  
 بانها شاة او لحم لان مطلق المال هو الموقوف وقبض حق الصدق يحصل مقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض الله ما يصير قابضا  
 اليه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا ما لا يقيد الا بالطلاق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق  
 الصدق تعالى مطلقا يمكنه قبضه مقابل نفسه اذا ااصل في كل حقين مختلفين يتاويان قبض واحد ان يجعل الحق الاول على وجه  
 الحق الثاني ليتاوى الاول بقبض صاحب الثاني حتى لا يخل على اخره حنطة وعليه ما تدرهم لاخر فطلب الدراهم مصلحة فقال للذ  
 عليه الحنطة او الدراهم التي على يده عند ذلك من الحنطة فادعى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه وانما  
 حق صاحب الحنطة منها الى الدراهم في ضمن الاداء ليكن حيلة قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض حق  
 صاحب الحنطة حق نفسه الا ان الفرق ان هنا كالتحاج الى الاستبدال بالآخر وهما يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه  
 عند اداء الشاة يصير ثوبا حق الصدق تعالى باليتا من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا لا من حيث انها شاة كانت  
 الشاة وغيره من ذلك سواء فاذا دعى يجوز بطريق الدلالة كذا في النظرية البرفرية قوله وانما التعليل الحكم شرعي وهو صلاح  
 المحل للصرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع الصدق تعالى بابتداء المبدأ وهو بطريقنا جواب عما يقال لما حصل التفسير  
 جواز الاستبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدة تعدية الحكم الى محل لائن فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال  
 وان ثبت بالنص الا انه قد يكون بما يصلح لدفع حاجة الفقير وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع  
 حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح للمساكن الفقير وادعى بنية الزكاة لا يجوز عن الزكاة لان المنفعة لا تصلح بدوام  
 المعين في هذه الابواب لان المعين خير من المنفعة على ما عرفت او هو رد الكلام انخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لا بطلان حتى مستحق  
 للفقير للتعدية حكم شرعي الى موضع لائن فيه بين ادلائج التفسير ان حصل بقتضيه النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا حكم  
 شرعي فان لهذا النص حكيم وجوب الشاة وصلاحيته الشاة الكفاية حتى الفقير فحق نفع صلاحية الشاة وبين المنفعة الذي  
 به صارت الشاة صالحة لكفاية حتى الفقير لتعديها به الى ما لائن فيه وبينا ان تسليم الزكاة الى الفقير يقع الصدق تعالى على اخلوص  
 في ابتداء اقباض قرته مطهرة للمودع عن الاقام كما قال الله تعالى الم يعلمون ان الله يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصلوة  
 وقال بل ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيتهم بها ثم يصير الفقير بدوام يده عليه كمن اخر ان يبطل اطلاق عشرة  
 دراهم على انه ضامن ففعل يصير الموهب له قابضا للام او لا ثم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قرته مطهرة صارت من الاوساخ  
 كالما والمستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا معشر بني اشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس  
 وفي رواية غسالة الناس وعوضكم منها خمس الخمس من القيمة وكان ينبغي ان يحرم الاتقاء بها اصلا لما كان كذلك في الام  
 الماقيمة حتى كانت النار تنزل فتحقق لتقبل من الصدقات ولم يكن ينفع بها عدالا انها اكلت لهذه الامة بعد ان ثبتت  
 جنبها بشرط الحاجة كما اكلت الميتة بالضرورة واما لم تحل للغة اذا لم يكن عالما لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية  
 المحل للصرف الى الفقير لان حكم النص باوجه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير  
 بعد ما بطلت في الامم لما هديت فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص وانما حدثت هذه الصلاحية

الصلاحية للشاة باعتبارها مال متقوم لان حاجته الفقيه تندفع باعتبار التقوم لا يرى ان الدين يحسم الحاجة الواجبة في المال متقوم  
 منها اول نصف شقال من الذبب الواجب في مشربين شقالا منه لولم يكن متقوما لم يندفع به حاجته الفقيه اصلا فقلنا به الصلاحية  
 الصلاحية لعل التقوم وعتينا به الى سائر الاموال لا شراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تقييم حكم النفس مع  
 بقا حكم النفس في المنصوص عليه على قراره وههنا بهذه الثانية فان صلاحية الشاة لا واد من الفقير لم تبطل بهذا التعليل  
 بل بقيت كما كانت فالصالح ان وجوب الشاة تفضل امرين كون الشاة حق المد تعالى عينا وصلاحية الشاة للفقير  
 حق الفقير والاول لا يقيد التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا ينفذ المقصود مع بقا الاول على حاله لان الفقير  
 انما ياخذ حق المد تعالى من العبد بزرقة لاحق العبد وحق المد تعالى لما بقى في الشاة عينا كيف يمكن اخذ غير الشاة من  
 والعبد باعتبار صلاحية مع ان حق المد تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النفس ان حق المد على جلاله في مطلق  
 المال في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق المد تعالى في بدلالة وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولولم يثبت  
 حق المد تعالى في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في ملكه فثبت انه لا بد من كلا امرين فذلك  
 ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التعليل حكم شرعي الى اخره بعد ما بين ان سقوط حق المد تعالى في الصورة حصل باذنه  
 والمد علم ومنها ان اشترع عين الما لفسل الثوب لجنس لقوله عليه السلام ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيدا  
 للعين والاشترع هذا الحكم حيث جوزه ثم تطهير الثوب لجنس باستعمال سائر الماءات مثل غسل ونحوه ومنها ما قالوا ان لشرع  
 اوجب التكبير لافتح الصلوة بقوله تعالى وربك تكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام  
 للاعرابي الذي قل الله الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر المد تعالى على سبيل التعظيم غير تم هذا الحكم في المنصوص  
 عليه حيث جوزه ثم افتتح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قول الله جل والرحمن اعظم ومنها ان الشرع على الكفارة بالوقوف  
 لقوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقعت امرتي في نهار رمضان اعتكف رقبته احدث وقد غيرتم بالتعليل  
 حكم النص حيث علقتم الكفارة باللفظ وادبتموها بالاكل والشرب علما فاشتر الشيخ رحمه الله الجواب عن هذه النقطة  
 الثلاثة بقوله وهو ان يجب مطلق المال وتعدية الصلاحية لغيره الحكم الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسألة  
 ازالة النجاسة بالماءات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حال اداء الصلوة والماءات  
 صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكاة دفع الحاجة الفقيه والشاة الصالحة الا ان يكون استعمال المال واجبا  
 ببينه بدليل ان من لثة الثوب لجنس وقطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان  
 استعماله واجبا ببينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة احدث ثم كونه الصالحة للازالة حكم شرعي لان ازالة  
 لا تحصل به الا بالحكم بعدم نجاسة حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا  
 وليتبع الثوب نجسا ابتداء كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم نجاسته في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة امر  
 شرعي فحق عتينا به الحكم الى سائر الصلح له كالحمل وكل ما ينصرف بالعصر فقد بقى حكم النفس وهو كون الماءات صالحة للتطهير على  
 ما كان قبله من غير تغيير وهذا بخلاف التطهير من احدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد

النص على ما بيناه في الكشف وكذلك التكبير ليس بواجب لعيته كما زعم الخصم بل الواجب عمل اللسان عمل شئنا على الله تعالى  
 والتكبير شرع لتفصيل عمل اللسان بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحمل على  
 اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجنب واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء  
 الظاهرة من وجهه وكان المستحق استعماله بالحصيل به تعظيم ما هو شئنا على الله سبحانه فحين اشيع التكبير لان يحصل  
 التناد به الا انه هو المستحق في نفسه كملان المستحق في السجود ان يصير السجود ساجدة لا ان يصير الارض سجودا بها وكما  
 ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداها على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة الاله بها يحصل الاداء لا ان يكون الركن  
 ان يصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذ اثبت ان الواجب  
 عمل اللسان مع التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به فانما يتبدل الالة والالة في تحصيل العمل لا تجب تعفوه بل الضرورة  
 تحصيل العمل بها الصالحا لذلك العمل كالمسح بالجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتفخيت فلم يكن لها صنفه في نفسها الا صلاحية  
 للعمل والتعليل واقامة الاله اخرى مقامها لا يتبدل حكمها وانها تتبع صلاحية بعد التعليل كما كانت ويجب استعمالها واجبا  
 اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد الاله اخرى وهو قوله صلى الله عليه وسلم وليستج بثلثة احوار فان تعيين الحجر لا يدل  
 على عدم جواز اقامته المذموم بل الحجر آله يجوز ان يتعين ويجوز ان يتغير بينهما وبين ما في معناها ولا يلزم عليه القراءة  
 ميت لا يقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمرا قراءة وللقرأة فضيلة ليس لغيرها من الاذكار وسبب ان يقر  
 ومن عنده الله تعالى ويجزم على المانع ويجب قراءة فلا يجوز اقامته غيرها من الاذكار مقامها الا يري ان غير قراءة  
 من الشور لما ساء في الفاتحة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في الجواز وان عينت الفاتحة بالمحدث ولا يلزم عليه  
 الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة متعلقة  
 بالافطار لانه هو اسبب الموجب لما لانه هو الجنابة على الصوم ولهذا اضيف اليه كفارة الفطر والجماع الاله صالحة  
 للفطر وكما ان الاكل والشرب الاله صالحة للفطر ايضا فمعدنا هذا الحكم الى الاكل والشرب يبقى الجماع الاله صالحة  
 كما كانت من غير تفسير بالتعليل شيئا من احكام النصوص قوله وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات  
 للفقراء والمساكين لام العاقبة اى يصير بعاقبة اولاد اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء  
 الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق معادن باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم يحلثم للزكاة بمنزلة  
 الكعبة للصلوة كلما قبلة للصلوة وكل جز منها قبل لما كانت الزكاة عاقبتها للفقير قبل الاداء وعند الشافعي رحمه الله  
 حمل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التملك فقال وجب اشرع الزكاة للاصناف المذكورة في هذه  
 الاية واجزا فيها اليهم باللام الموضوع للتمليك فمثل على استحقاقهم بالشركة بقضية اللام لمن اوصى بثلث ماله لاسماء  
 اولاده والفقراء والمساكين كان الثلث منهم على الشركة بقضية اللام فثبت ان حكم النص حمل الصدقات مشتركة من  
 الاصناف المذكورة حتى وجب عمرها اليهم ولم يجزوا لا اقتصد على صف واحد وقد ابطم تجوز الصرف الى صنف واحد  
 وانما فقير واحد من الباقيين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا تعدية حكمه فاشار الشيخ الى الجواب بقوله وبهذا تبين



تبين اى بما ذكرنا ان المودع يتصدق على الفقير في احدى اقسامه ثم يصير الفقير في حالة البقاء بدوام يده عليه فاما  
 الديل عليه تبين ان اللام في هذه الآية لام الحاجة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي قول  
 الشاعر فطوت بعد الولادات مخايلها الخ اسبيل ودفعي المسكين اى يصير الواجب او ما هو حق الصدقة على من يتصدق بها فبما يتفق  
 وان لم يكن لهم فيه حق من الابدان كما ان النقاط الى فرعون طوى صارت بما قبله للعداوة والحزن لما اوى اليها وان لم يكن  
 في الابدان لذلك الفرض وكما ان النذر والبناء صارت بما قبلها للموت او الحزن والخراب وان لم يكن في الابدان لهذين المعنيين  
 وذكر في المطلب ان اللام لقصر خبر الصدقات على الاصناف المذكورة الممدودة وانها مختصة بها لا يتجاوزها الى غير ذلك للاستحسان  
 جميعا كما يقال انما اخلافة القرش يراود لا تتداهم ولا تكون لغير محتمل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو  
 مذهب عمر وعل و ابن عباس وابن سعد و جندب و سعيد بن جبير والضحك و ابى المعاليه و ابراهيم النخعي و يمين بن مهران  
 وغيرهم من الصحابة والتابعين فانهم جميعا في قوله لا اوجب لمن اليم بعد ما صار صدقة وليس اخر على ان اللام للعاقبة مخطوف  
 على الاول من حيث المعنى لان الواجب لما كان خالصا من الصدقة كما في كانه اللام للعاقبة ولان النص اوجب الصرف بعد  
 ما صار صدقة حيث قلنا الصدقة للفقراء ولم يقلنا انما الاسمال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك اى يصير صدقة المال صدقة انما  
 يكون بعد اداها الى اليد وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بعد قبض له صلاحية ان  
 يصير صدقة بل قبضه لما للفقير بعد قبض وصير ووجه صدقة لانه ملك له في الحال فيكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بما قبله  
 صدقة ولما للفقير فيكون ان يكون معناه انما ان سلنا ان اللام للتيك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل اداها يكون ملكا للفقير لان  
 النص هو الصدقة على الواجب للملك لعمدة المال صارت صدقة وذلك انما يكون بعد اداها الى اليد تعالى قبض الفقير فلا يكون في  
 الآية دليل على ان الواجب قبل قبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين انما بطلنا بالصرف الى منصوص بعد  
 حق الباقيين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فصار فاعلى هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة مع ما ثبت ان الواجب خالص  
 حق الصدقة على ذلك ذكره في الاصناف ليس ببيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك العبادة لان ذكرهم ببيان الصرف  
 الذي يكون المال يقبضهم الصدقة على خالصها اى اسبيل في هذا الحق الواجب الصدقة على الصرف الى هو لا باعتبار الحاجة فانهم يحتاجون  
 وفقيرهم صاروا مصارف لعمدة المال الذي صار من الاصلح لا لجزء الاسم فان الفارم و ابن اسبيل والفارم في سبيل الصدقة  
 تعالى ولو لم يكونوا فقراء ولا كل لهم الزكاة ولو صاروا مصارف الاسم لجاء التصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في الموارث  
 وكذا الواجب في شخص واحد اسم فثلاثة و بان كان مكاتبا و ابن اسبيل ومسلينا وفارما لا يستحق الاسماء واخذوا لو كان لا يستحق  
 بالاسم لا حتى بكل اسم سما على كذا كما في المارث اذا جمع سببان في شخص واحد بان كان زوجا و ابن عمر يستحق بهما جميعا فعلم ان  
 وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذا السبب في الاصل فذكر الصدقة على هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة  
 لتقل على ان الفقير استحقه بحاجة حتى شاك في غير ما احتج وان لم يكن سبب الفقير علم انهم مصارف ببلد الحاجة فصارت حاجتها  
 كما قيل انما الصدقة للمحتاجين باى سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما يطلق عليه اسم محتاج على ما بينا في وجوبهم للزكاة مثل الكعبة للصلوة وغير  
 لما ثبت ان العمل ليدل على استحقاقه الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة كصرف الواجب اليهم كانوا بغير الكعبة للصلوة فانما ليست

بستحقاق الصلوة ولكنها صالحة العرف التوجه اليها في الصلوة فكلها ان جميعها قبله وكل جزئها قبله كان جميع الاصناف المذكورة مضرًا وكل واحد منهم مضرًا وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مضافون الزكوة وبالتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم مضافون للعرف اليوم بعد التعليل صرحت اليوم ام لا كالجنة قبله وصالحه تعرف الصلوة اليها اذ واستقبلنا فعل العباد لا واثين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مضافين المذكورة وقد ثبتوا ذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مضافون الا ما استخرج من المولفة قلوبهم فانهم كانوا مضافون جلة اخرى وهي اطلاق كلمة الله تعالى واعزاد دينه بالاحسان لا الحاجة المصروف اليه الى التيق وكان ذلك بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لغيره على الحاجة بل جزاء على حدة في العمل للفقراء في جنات الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اي ركن القياس فما جعل اي الشيء الذي جعل علمنا الى اخره لكن الشيء جانبة الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء لا ما يوجد لذلك الشيء الابه كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنًا فيه وانما سماه علمنا لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والتحليل اسسارات على الاحكام في الحقيقة لا سوجبات فكان ذلك المعنى معرًا لحكم الشرع في الحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كل مضاف الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشائخنا العراقيين والقاضي الامام ابي زيد والشيخين ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علمًا على وجود حكم النص في الفرع ولان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشائخنا فمقتضى من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علمًا على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معًا كما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علمًا على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لا بصيغة كاشمالية نص الرجاء على الكيل والجنس او بصفة صيغة كاشمالية نص الشيء عن مبيع الا بقر على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كما كان مستطاع من النص لا بد ان يكون ثابتا بصفة او ضرورة وجعل الفرع نظير له في حكمه بوجده فيه التفسير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجده راجع الى ماله الباطنية وفي فيه الفرع يعني وجعل الفرع ماثلا للنص اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحريم بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل بخلافه من اهل العلة القاهرة وذكر بعض المحققين ان ما كان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف للجامع اما حكم الفرع فمقتضى القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنًا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى الذي بدون الثبوت الباقية قوله وهو الوصف المصالح المعدن بظهور اثره في جنس تفسير لما جعل علمًا واعلم ان القياسيين اتفقوا على ان كل اوصاف النص بحيث لا يجوز ان يكون علة لا لاثار كثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا يدخل الوصف للامور المذكورة في قوله عليه السلام للجامع في خيار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والسندى فيه سواء ولا معنى للحرية ولا لوقوع الابل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا ويوطى الامة وكذا الحكم في سائر الجوارح فانها يشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا يدخل لثمل هذا الاوصاف في الحكم فثبت ان تعليل جميع الاوصاف مستقيم ولان تعليل جميع الاوصاف لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد وانفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا بمرء ان الحقيقة تشمل على انها كميّة مطعومة مقتاتة بجسم شئ ولم يقل احدا ان كل وصف من هذه الاوصاف علة الحكم الوي فايها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للحلل ان يعلل باي وصف شام من غير دليل لان ادعاء وصف خاص الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فلا يصح من غير دليل واذ لم يكن بد من اقامته للتعليل

وهو أن الحكم فلا يسمع من غيره دليل وإذا لم يكن به من أقامة الدليل فالنص يصلح دليلاً على العلة بخلاف سواه دل عليها بطريق التبع  
 كقولهم لا تأثم الصلوة كدلوك الشمس قوله عليه السلام كنت ينشئكم عن ادخار لحوم الاضاحي لا اجل الرقعة على القافلة او بطريق التنبية  
 والاشارة مثل قوله عليه السلام اريت لو تمضضت بماء انقضى الرطب ذابفت تمرقة طيبة وما طهور من يديل دينة فاقبلوه  
 وكقول الراوي سوي رسول الله عليه السلام فسجدتني باعزة فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلاً عليها بالاجماع وعندهم النص والاجماع اختلافهما  
 يصلح دليلاً على العلة فقالت جماعة منهم الاطراذ وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او احواله تصح دليلاً عليها  
 ظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة مقتضى جواز التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه لا يمكن طرد ادل على عدم اعتبار الشرع لايام  
 لان خلف الحكم من العلة مارة النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان مثل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولم  
 يشترط فيها ان يكون معقولة المعامل الشرطي الوصف الذي كان هو علة ان تميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراف  
 يصلح لذلك لان الدوران مما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم والظن عادة يكون المدار وهو الوصف  
 علة لذلك وهو الحكم كما اذا ادعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعاؤه به ولم يغضب وتكرر ذلك مراراً فاعلم ان دعاءه بذلك الاسم هو سبب الغضب  
 وقال ما ستم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراذ لان الاطراذ كما يوحد بين الحكم والعلية يوحد بينه وبين الشرع فلم يكن بد من معنى يعقل وهو يتو  
 جهوا الفقهاء من السلف والخلف رضى الله عنهم وذلك لمعنى ان يكون الوصف صالحاً للحكم ثم يكون معقداً واتفق هؤلاء على ان  
 المراد بصلاح الوصف ملائمة اى موافقة ومناسبة للحكم بان يصلح اضافته للحكم اليه ولا يكون نابياً عنه كما صفة ثبوت الغرقة باسلام  
 احدى الرؤوسين الى اياه الاخر من الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاماً للحقوق لا  
 قاطعاً لما ذكره المحقق يصلح سبباً للعقوبة والبيع سبباً للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اى حصل الملائمة  
 في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل لمنقوله عن الرسول عليه السلام وعن السلف يقولون نحن فافهم  
 كما لو يعلمون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير تابعة عنها فما كان موافقاً لما يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الخراساني  
 رحمه الله المراد بالنسبة هنا هو سبب المصلح بحيث اذا اضيف اليها حكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تحل العقل الذي هو مدار التكليف  
 وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تعقد بالزبد وتحفظ في الدين فان ذلك لا يناسب واختلفوا في تفسير العدة فعدنا علة الوصف  
 تثبت بالتأثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر فعند اوجامالكذا ذكر الاسلام في بعض مصنفاته وقيل بعض اصحاب  
 الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه محملاً اى موقعاً في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاحواله على الاصول  
 بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامة عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدة تثبت بالعرض فبان  
 لم يرد اصل مناقض ولا معارض صار معطلا تسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس بعلم بالحس والايومية العقل  
 ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يتبدى اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعبرة  
 عند القطع الادلة كالتحريم جعل حجة في باب العقوبة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لو ابصت من بعد  
 ضحك يدك على صدرك فاستقت قلبك فهاك في صدرك فدمه وان افتاك الناس فثبت ان العدة تحصل  
 بالاحواله والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدة عند القاضي جازله العمل بشهادته والعرض



على المذكورين بعد ذلك لعدم النوع احتمال فكذا هنا ومن شرط العرض على الاصول لقبول عدالة الوصف قل ان الوصف بعد صلاته  
 الحكم محتمل ان يكون مستقفا كالشاهد يحتمل ان يكون محمدا فلم يكن بد من العرض على الاصول كما لا بد من عرض الشاهد على المذكورين بعد فلو  
 سلم لمن النقوض والمعارضات تثبت عدالة ذلك لان الاصول شهداء بعد على احكامه كما لو كان الرسول في حال  
 حيوة فيكون العرض على الاصول واستناع الاصول من رده بمنزلة العرض على الرسول في حيوة وسكوتة عن الرد  
 ووجه قول العاصم ان ما ثبتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس بالاعتناء حجة وتبرج احتمال الصواب على احتمال  
 الخطأ والغلط وما لا يوقف عليه من طريق حسن فطريق معرفة الاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ان  
 انما تعرفنا صدق الشاهد باحرازه من محظورات دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على منعه  
 عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال باثار صنعه كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة  
 مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض باهره ومن آياته ان خلقكم من تراب ومن آياته ان تقوم السماء والارض باهره ثبت  
 ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالاثار واثار الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان يبين ظهور الاثر  
 في محل مجمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا فوجب التصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب التصير الى الاثر المحسوس لمعرفة  
 المؤثر قوله تعالى في الثيت الصغيرة فانه تفرق ذكر الانما صغيرة ولما لا في النساء بدون رضا الولي عليها وشورتها مرتبة على الصغيرة فانه عند  
 الشافعي رده على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنة البكر البالغة كره بالوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعنده ليس له ذلك  
 لقوات وصف الصغيرة وعنده ليس له ان يزوج بنة الثيب الصغيرة لقوات البكارة كالثيب الكبيرة وعنده ناله ذلك لوجود وصف  
 الصغير وهو معنى قوله لانهما صغيرة فله ثبت البكر اى الثيب الصغيرة السكر الصغيرة فالتعلييل بوصف الصغيرة تعليل بوصف  
 ملائم لان الصغير موثر في اثبات ولاية الكناح لان ولاية الكناح لم تشرع الا على وجه النظر للولي عليه باعتبار عجزه عن مباشرة  
 نفسه مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغير موثر للعجز فكان التعلييل لاثبات الولاية  
 بالصغير تعليلا بوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهمزة بعلامة الطواف بقوله عليه السلام الهمزة ليست نجاسة فانما هي من الطوافين  
 والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط  
 الخطر بالمقصور مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في محنة الاما اضطر ثم اليه فثبت ان هذا التعلييل  
 موافق لتعليل صاحب الشرع والسنكح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او في  
 مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومحى المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد وعن البيهقي ان  
 السنكح جمع شكوة والقياس سنكح فخذفت الياء تخفيفا اى الصغير موثر في اثبات ولاية النكاح المشكومات تاتية الطوا او  
 اى مثل تاتية في الحكم المعلن به وهو سقوط النجاسة بقوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد  
 قبل ثبوت الاهلية لانه اى الوصف امر شرعي فيتعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا للعلا  
 المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت الملائمة فإزاء العمل به  
 ولكن لا يجب قبل ظهور عدالة قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائما يصح ان يكون ملة ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل بعينه تام لم يكن موثراً وعند أصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن محملاً فاذا ظهر اثره واخالة فحينئذ يجب العمل به فالعلمانية شرط لجواز العمل  
بالعلم والتأثير او الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلمة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها علم نقد العمل ولم ينفذ كما  
لو قضى القاضي بشهو غير ظاهر العدالة لانه لم يوصف بمقتضى الردح قيام العلمانية اي يحتمل الرد من الشارع بان لم يعتبر علمته كالاكل ناسيا حيا  
علمته للافتقار اذا الشئ لا يبقى مع فوات ركته لم يجعل علمته لان الوصف ليس بعلمته لانه لم يجعل الشرع اياه علمته فلم يكن بد من دليل يتعرف به محنة  
وامتباراه في الشرع بعد ظهور علمته وذلك لان يظهر اثره في مواضع من المواضع على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كآثر الصغرى ولاية المال فان  
العجز لما كان ملائماً للصغر لقصور عقله اقيم من هو كامل الرأى واقر الشفقة بمقاسه في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقاسه في التصرف  
في نفسه ايضا للعجز فثبت ان التعليل بالصغرى ولاية الانكاح تعليل لوصف موثر وهو اي تعرف محنة الوصف بظهور الاثر نظير تعرف صدق  
الشاهد بظهور اثره في منعه اي منع الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول والمنع الدين ويحتمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل  
منع الدين اياه من تعاطي اي مباشرة مخطورة دينه فالموثر هو الدين والاستدلال بالاحتمار عن سائر محظورات استدلال بظهور اثره على  
ثبوت اثره وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثر والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره على ثبوت اثره  
وهو الحكم الثابت بالقياس قوله ولما صارت العلمة عندنا علمة باثر باقينا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوى اثره وقد  
القياس لظهور اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره دفع فساد لان العبرة بقوة الاثر ومحنة دون الظهور الاستحسان في اللغة استفعال  
من الحسن وهو عود الشئ واعتقاده حسنا نقول استحسنته كذا اي عتقته حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العمل عن موجب قياس الى قياس  
اقوى منه وليس سماع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثرا والاجماع او الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس  
تخصيص لانه يشير الى انه تخصيص العلمة وليس كذلك وعن الشيخ ابى الحسن الكرخي رح وهو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بهنل ما حكم  
في نظارتها الى خلافة لدليل اقوى تقتضي العمل عن الاول واعتراض عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة رح في بعض المواضع  
تركتم الاحسان بالقياس اي تركت الدليل الاقوى بالاصغف وانه غير جائز واجب منه بان المترك سمي استحسانا لانه اقوى من  
القياس نفسه ولكن الفصل بالقياس معنى آخر صارد ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا  
الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر لا غلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ  
استحسانا ولمصار اسم هذا النوع من القياس بقي الاسم وان كان من جهة بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة رح تركت الاستحسان اخذت  
القياس اراد بذكره البينة على ان فيه علمه سوى علمه الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلاف هذا الاصل وان لا احسن ان يذهب اليه لكون لما  
يترجح صدق الانضمام معنى اخر الى القياس الظاهر لوجوب العمل به اخذت به وذكره صدر الاسلام ابو اليسر رح ان الاستحسان اذا كان اكثر تأثرا كان  
استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض القاديين في المسلمين طعن على ابى حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى في  
تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالرأى وقال ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان  
متم فاس لم يعبر به احد من جملة الشرع سوى ابى حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه ان من دلائل الشرع ولم يعبر عليه  
دليل بل هو قول بالتشقي فكان ترك القياس به تركا للجملة الشرعية بما ليس بحجة لا اتباع هو اي شهوة نفس فكان باطلا ثم قل  
ان القياس الذي تركوا بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجملة الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال وان كان

لا يتبع بوي أي شعبة نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجزم الشرعية حق فماذا الباع  
 الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانما بعض مواضع انما اخذ القياس  
 وانه الاستحسان به فكيف يجوز ان لا اخذ الباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة النوع وكثرة الثبوت وكل ذلك  
 طعن في غير روية وقبح من غير وقوف على المراد فابوضعتهم اجل قدرا واشد ديانة من ان يقول في الدين بالتشبه او بعمل  
 بما استحسنته من غير دليل تام عليه شرعا فالشيخ رحمه الله اشار الى دفع طعنهم بقوله قد سنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الحق  
 انه عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه ينقسم الى حقي وخفي والاستحسان الذي هو وقوع التنازع فيه هو القياس الخفي لانه قسم  
 اخر غير القياس لاختراعه بالتشبه ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في عادية تخرج احدهما بدليل ان امكن ويترك العمل  
 بالآخر لانه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه اولم اهل اجتهاد وبين الدليل لعارض له واشارة  
 الى انه هو المعمول به في الاغلب ليرحم على الآخر واعلم الصانع كل واحد من القياس والاستحسان المعقوف في مقابلة الآخر على وجهين  
 فاحدهما القياس باضعف اثره ومنه بالنسبة الى مقابلة من كل وجه وهو الاستحسان والثاني ما ظهر ضعفه ومنه اثره بالنسبة  
 الى مقابلة في الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فانه دفع به فساد ظاهره وقومسه به وجه القياس واحد  
 نوعي الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثاني ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفي  
 بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت علة باثرا عندنا خلافا لاول الطرد وغيرهم قد سنا النوع الاول من الاستحسان  
 لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقد سنا النوع الثاني من القياس الجلي لقوة اثره الباطن  
 على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساد له لما ذكرنا ان العبرة بقوة الاثر وعفته دون الظهور فان المراد  
 ظاهره والظهي بالظنه وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلو والصلوة على الظاهر لضعف اثره وهو الغنا والكدر والظن  
 العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثره اذ كان له ومنه اثر اذراك البصر بالنسبة اليه فان قيل لا  
 للعلم للعلم بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يخرج البعض على البعض لقوة العدالة فينبغي ان لا  
 الترجيح في الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التاثير فيها قلنا صيرورة الشهادة حجة بالولاية التامة بالحرية والاسلام لا  
 بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل في القوة  
 فاما صيرورة الوصف حجة فيما لا يشترط فجزان مترجح ما هو اقوى اثر على غيره وانما لا نسلم ان القوة او الزيادة في العدالة متصورة  
 لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن مخطورات الدين مخفية لا يتصور الزيادة بل اذا اجتنبت الكل كان عدلا وان تركب  
 واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض العلل فتصورة فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض كذا قيل قوله بيان  
 الشاكلة الى اخيه ولما سنا استلزم كل قسم من القياس ما يقابله من قسم الاستحسان ولم يكن يدمن تقديم احد على  
 الاخر منه نقابها الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس ومعه واشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثاني وبين  
 بقوله بيان الثاني أي بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان  
 فمن تلاية السجدة في صلوة انه يركع بها قياسا الى اخره اذ اتمه اية السجدة خارج الصلوة وركوع بها لا يجوز لان الركوع خارج



الصلوة ليس بركعة فلا يوجب عما هو قربة وان قرأها في الصلوة فان كانت السجدة في آخر السورة ان شأركم وان شاء سجدة قيل معناه ان شأركم ركوعا على عدة التلاوة ان شأركم ما غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يحتاج الى النية وان افتقرا معنى فمن حيث انه يوافقها معنى ينادي به الواجب ومن حيث انه يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الواجب الاصلي فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شأركم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزأه وان ختم السورة ثم ركع لم يحز ذلك عن السجدة فلو ابا ولم ينو بالانها صارت ديناً لغوات محل الاداء ولغيره رتاداً صارت مقصودة بنفسها لان لا يكون مقصوداً الا يجب ديناً في الذمة كالطهارة لا تغير ديناً في الذمة بحال فصارت نية الصلوة فلا ينادي بالركوع ولا سجدة الصلوة ايضا لا يشرع في المبسوط والخبرة فالجواب ان الركوع لا يوجب من سجدة التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل منها فاصيل وذلك مقدار ثلث ايات ثم ان اراد ان يركع ركوعا على عدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة على الفور اجزاء في القياس وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يجزئ الا السجدة فمحتاج منها الى بيان وجه القياس والاستحسان اولاً ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانياً للتفصيح في الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجدة تشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله عز ذكره وخركعا اي ساجداً لان الخركع هو السقوط وان سجد في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجرت اذا طأطأت راسها وكما ثبت التشابه بينهما فيسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما يوجب بالركوع عن السجود كما يوجب لقيمة من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالآخر بطاير التشبيه فظاهر قوله لان النص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخركعا اي ساجداً اولاً وان كان يدل على ان لا يتسك بطاير النص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا وجه الاستحسان اشهر امرنا بالسجود بقوله فاسجد واسجد واقترب والركوع خلاف السجود اي غير حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا يوجب من سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان يوجب من سجدة التلاوة كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب للخرمية الظاهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة الا يرى انه لو قلنا ما خارج الصلوة فركع بها لم يخرج عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة لولي ان لا يقيم ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع مستحق بحجة اخرى وكذا ان اتى بركوع على عدة لانه ليس من افعال الصلوة اذا التزمه لم يتعده فلهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود وحقيقة الى احسنه اثر ظاهر لان الماسورة لا ينادي بالاثنيان بما يجاهل نفسه وجه القياس صهار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه هو القرب بينهما بهذا الدليل وبهذا القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحساناً لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول كما ترى هذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابله لكن القياس اولى اي بالعمل به باثره بالان

اي بسبب قوة اثره الباطن الذي يتفرض من الاستحسان بيانه اي بيانه اى بيان الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يشترع قربة مقصودة اى لم تجب قربة بعينه والكيل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولهذا لا يانم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح توافعا ليحصل به مخالفة المشركين الذين استغفروا عن السجود عند تعالى استكبارا والاقتداء بالمقرين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يرو الى ما خلق الله من شئ يتفوق علم الله من اليمين والشمال سجدا لله الم ترا ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ومن يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها ومن يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع والخضوع والانقياد وكذا عدم اقتضائه بالركوع كما في السجود والصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان مبدئه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادة وبالاجماع ولهذا أثر في الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يجعل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة للحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيقطع عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة وكالسعي الى الجهة يسقط بالسعي لعبادة المرض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقولوا لله السلام لكن حيثما كنت على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلما تبادى بنفسه والركوع في غير ما اى بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والشرط فيما تبادى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الغياب الطاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع استحسان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الطاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير مقصود مساويا للمقصود قوله تعالى لى لقياس الذي يرجح على الاستحسان لقوة اثره الباطن قسم عن وجوده اى قل فانه لم يوجب الداعي ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الركن الواحد رجا ان كل واحد منهما يقول رثنى بالالف وقبضته وقيم البنية في الاستحسان ليقضى بانه مرسوم عند ما يجعل كأنها ارشادها لجمالية التاريخ كما في الغرض والمبدى كما لو ادعى الشراء في القياس تبطل البنيات لتعذر القضاء بالكل لكل واحد منهما للاستحالة وتعذر القضاء لو احدى بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد منهما حقيقة لتأدية الى الشيوع المانع من صحة الركن فتعين التهاثر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على ملة وثبت بنية مما يكون وسيلة الى مثل الالف في الاستيفاء وبهذا القضاء ثبت عقد واحد وجبس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء فيكون قضاء على خلاف مقتضى الحجة بخلاف الركن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثباته بوجوب العقد بتحداه في الحل بخلاف دعوى الشراء وانما لم نجعل ذلك كأنها اشترياسعا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع شيئا جميعا يعتقد واحد منهما ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه في القياس تخالفان

بما أخذ في الاستحسان القول بقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه يبيع فلا اختلاف في وزمانه لا يكون اختلافاً في  
 اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التخالف كما لا اختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعبية وجه القياس  
 انهما اختلفا في المستحق بعد السلم وذلك يوجب التخالف ثم اثر القياس ستة ولكنه قومي من حيث ان عقد السلم انما يتعقد بالاول  
 المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بان سجع خمس في سجع غير الموصوف بان اربع في ست وبهذا يتبين ان  
 الاختلاف هنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرأ راية السجدة  
 في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد بن وفي القياس لا يلزمه هو  
 قول ابي يوسف راجح الاخر ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة استحساناً وهو قول محمد بن وفي القياس لا يكون رهن  
 بها وهو قول ابي يوسف راجح ومنها غاصب العقاد في الاستحسان ضامن وهو قول محمد بن وفي القياس ليس بضامن  
 وهو قول ابي يوسف راجح فابو يوسف راجع في هذا المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة قوله فاما الاول وهو قوله  
 الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثرت ان يحصى كما قالوا فيها اذا دخل جماعة الحرم فقول بعضهم اخذ المال  
 قطعوا جميعاً في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر راجح لان السجدة تتم بالاضحاج  
 ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد عن الكل معنى للمعاونة كما في السجدة الكبرى  
 فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف لا يلبس بذ الثوب وهو لا يلبس فنتج من ساعته لا يحنث استحساناً وفي القياس  
 يحنث لوجوه والملبس بعد اليمين وجه الاستحسان ان اليمين تعقد للمبر ولا يتحقق البر الا باشتداد زمان النسخ عن اليمين فثبت  
 ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سور ياع الطبراة طائفة بكرة استحساناً وفي القياس نجس اعتباراً بسور ياع الطبراة  
 الاستحسان ان السج ليس نجس العين بدليل جواز الانتفاع شرعاً من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكرامة  
 مع صلاحية الغذاء ودليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعابه بولده ومن اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب  
 بلعابه فينجس سورة ضرورة محالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فيشرب بالمقار وهو طائر بذاته لانه عظم جوف فلا يكاد  
 الماء يلاقه نجاسة فيبقى طاهر الا انما صفة الكرامة لعدم تحايلها من القيمة النجاسة فكانت كالدجاجة المحالطة ففي جنب هذه  
 المسائل راجح علماً وناجده الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة  
 الاثر عند عدم الظهور او النقص قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا  
 بل هو انواع اربعة استحسان بالاثرو هو ان يرد النقص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنقص ويترك القياس بمثل  
 السلم فان القياس باي جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا يتعقد في  
 غير محله الا انما كنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورجح في السلم وهو قوله عليه السلام من سلم  
 بكم فليسلم في كيل معلوم والحديث واقفا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان  
 بالاجماع وهو ان يعتقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع فيما فيه للناس تعامل بان يامر انساناً ليحزله  
 خفاً مثلاً كذا ومن صفة ومقداره ولا يذكر له اجلاً ويسلم اليه المذموم ولا يسلم فانه يجوز القياس يقتضيه عدم جوازه لا ينوب



منع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء إلا بعد تعيينه حقيقة أو ثبوت في الذمة كالمسلم فإما مع عدم  
 كل وجه فلا يصح وعقد لكم استحوذوا تركه بالاجماع الثالث بتعاضل الامت من غير تكليف لان جهة الخطأ في القياس بالاجماع تعيين  
 في هذه الصورة كما يتعين بالنقص فيكون واجب الترك ولا يقال بالاجماع وقع معارضا للنقص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام  
 لا يتبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النقص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فبقية القياس النافي للجواز معارضا للاجماع  
 منقط اعتبارا لمعارضة الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس النظام لضرورة ودعت اليه مثل تطهير  
 الحياض والايار والادوات فان القياس بابي طهارة هذه الاشياء بعد تنجيسها لانه لا يمكن تجنب الماء على الحوض واليه نظر وكذا الماء  
 الذي داخل في الحوض والذي يمنع من البتر تنجيس بملء فاه الخمس والدلو لو تنجس ايضا بملء فاه الماء ولا يزال يعود ويوجب نجاسة  
 وكذا الاثارة اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا جرى اعلاه لان الماء انجس بجمع في اسفله فلا يحكم بطهارة الاثم  
 استحوذوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لغاية الناس وللضرورة تافهة في سقوط الخطاب واستحسان  
 بالقياس الخفي لما ينافي الشرح اشارة الى اقسامه وقرئ بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان  
 بالقياس الخفي يصح تعدية الى محل اخر لانه وان اقتص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وعلم القياس  
 التعدية على ما ستعرف بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم من شلا لما ذكر  
 فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والبيع لا يوجب تعيين البائع قياسا لاسمها لئلا يتفقا على البيع فقد  
 اتفقا على ان البيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري  
 ينكره فكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم البيع الى المشتري بما اقرب ويخلفه البائع على الباقي وفي الاستحسان  
 يجب اليقين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم البيع باحضار اقل الثمن الذي يقربه والبائع  
 ينكر تسليم البيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند  
 وصول الثمن اليه وبذلك وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع لاختلاف بين  
 وشما في مقدار الثمن قبل القبض تجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع  
 يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالب بتسليم البيع فيمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الاجارة ايضا  
 حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجارة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتخالفان لان التحالف مشروع لدفع  
 الضرر عن كل واحد منها بطريق الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة تحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالمبيع ويمكن ان يجعل كل واحد  
 منهما مدعيا ومنكر على الوجه الذي قلنا فنجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فلا يجب  
 اي لم يجب اليقين على البائع الا بالاثار لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ البيع يسلم اليه فكان ثبوت التحالف لا اثر  
 على خلاف القياس عند ابي حنيفة مع ابي يوسف فيقتصر على مورد النص لما يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث  
 المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قاتمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لان التحالف  
 بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثار وهو قوله عليه السلام اذ اختلف الشبايعان والسلعة قاتمة بعينها تحالفا واثرا فان

لفظ التراضي في جريان التحالف بعد القبض اذ التراضي لا يتصور الا بعد القبض فذلك لا يتعدى الى غير المضمون عليه وعند محمد بن يحيى التحالف في  
 جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند ما يعتبر ان كل واحد منهما يدعي عقد ابتكره الاخر اذ البيع بالعين غير البيع بالغير الا ترى ان  
 متباين البيع اذ اختلفا في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينة فرفقا  
 من كل واحد منهما يدعي عقد ابتكره الاخر فيلحق كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى تحقيق قبل القبض وبعده فثبت التحالف في جميع  
 ويتعدى الى الوارثين والابارة والجواب انما لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقد اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل  
 بالبيع بالعين يملك البيع بالعين وان البيع بالعين قد يصير بالغير بالزيادة في الثمن وقد يصير بحسب سمة بالخط عنه وكذا لو كان المشتري  
 جارية حل المشتري وطبها ولو كان الاختلاف في الثمن بوجوب اختلاف العقد لما حل له وطبها كما اذا ادعى احد ما البيع والاخر البينة واختلاف  
 الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة باختلاف العقد بل ان المذموم يكذب احدهما وقبول بينة المشتري عند الانفراد  
 باعتبار انه مدعي صورة لا معنى وذلك كان لقبول بينة ولكن لا يتوجب به اليقين على خصمه كالمودع اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجب به اليقين  
 على خصمه وان كانت بينة تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلة الى اخره اعلم ان تخصيص العلة المستبقة وبه تكلف  
 الحكم من الوصف الذي علة في بعض الصور لما منع جازع عند القاضي الامام ابي زيد والشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي اكثر العراقيين  
 وهو مذموم عند احمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخ ديار باقديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو ظاهر قول الشافعي رحمه الله تعالى  
 المصنف رحمه الله من حجة بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بوجبة بنفسها وانما صارت امارة فيجعل جاعل فجاز ان يجعل امارة  
 الحكم في محل فلم يجعل امارته في محل كما جاز ان يجعل امارته في وقت دون وقت ويختلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها  
 امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالعلم الربط في الشارة امارة لطيفة  
 وقد تختلف المظهر عنه في بعض الاحاين وذلك لا يدل على انه ليس بامارة ونسك من ابي جواز بل ان وجوده مع تخلف حكمها سائما  
 وتفسده وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متغيرا عن الحكم لا يخلو ان يكون استثناء حكم لما منع او لا لما منع والثاني ظاهر  
 الفساد اذا تخلف بلا مانع مناقضة باخلافا وكذا الاول لان على الشرع امارات وادلة على احكام الشارح فكان بمنزلة ماله  
 نفس الشارح في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم انما وجد فاذا اخل الدليل من المدلول كان مناقضة وباقى الكلام  
 مذکور في الكشف ثم اجاز من شائنا تخارج تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان  
 وليس ذلك لا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لما منع والاستحسان بهذه الصفة فان معنى وجود العلة فان علم القياس قد استغنى  
 صورة الاستحسان لما منع مع وجود العلة فثبت انهم قائلون بالتخصيص فرد الشيخ ذلك قال الاستحسان ليس من باب خصوص العلة  
 يعني انه ليس بدليل محض للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس  
 لان دليل الاستحسان ان كان ناصحا لاعتبار القياس في مقابلة اذ من شرط صحة عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص  
 في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس  
 الجلي وارجح منه فكان المرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا مانع مع قيام العلة فلم يكن  
 من باب التخصيص في شيء وكذلك نقول في سائر العلة المؤثرة اى مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

العلمة تقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني نفيها لعدم الوجود في جميع الصور لا الى المانع  
 وبيان ذلك في بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا سب لما في حلقه بالاكراه وهو ذاكر للصوم ان موثقه  
 خلا فالزفر في ركن الصوم وهو الاساك قد فاق يوصل المفطر الى جوفه وهذا تعليل بوصف موثوره ولزم عليه الناسي  
 فانه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز خصوص العلل اى تخصيصها قال استنع حكم هذه التعليل ثم اى في صورة النسيان  
 لما في وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها عدت بسبب زياده تحقيق  
 بها وبى ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما الحكم لله وسقاك فصا  
 فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجنائية وصار الفعل عقواى ساقطا واذ لم يبق فعله معتبرا لا شرعا كان  
 الصوم باقيا حكما وكان عدم الحكم وهو المفطر لعدم العلة الموجبة للمفطر لا مانع من منع من المفطر مع قيام العلة لموجبه له قالوا فيه انكار  
 الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسن لا يقبل الا ارتقاء حقيقة ولا احكاما اذا  
 الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المناقاة بين الاكل والكف متحققة وقد حكم حكم صريح العقل بوقوع احد التناقضين بلا ريب  
 فانتهى في الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو علمت لا يفطر فاكل ناسيا بحث في بيته واما انقلاب الحقيقة فلو جرد الاكل حقيقة فلو  
 بعده يودى الى ما ذكرنا والجواب اننا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للمفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث  
 التنبؤ ومسألة المفطر ممنوعة فالذي جعل عندهم دليل الخصوص اى الشئ الذي جعل عند اهل التحفيض مانعا للحكم مع قيام  
 العلة من نفس او غيره جعلناه ذلك الشئ دليل عدم العلة وهذا اى جعل ما يصوره دليل الخصومة دليل لعدم اصل هذه  
 الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظنا هذا الاصل واعلمته بفتح النزة ففيه فقه كثيرة ومخلص كبير اما الاول فلان المعلق يحتاج في  
 رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليتمكن رد ما يرد وتفقنا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع  
 صور التحفيض تبطل بهذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في سلة التحفيض راجع الى العبادة في التحقيق لا  
 العلة في موضع تخلف الحكم منها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان عدم صفات الى المانع  
 منعدم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه اى حكم القياس فتعدية حكم النفس اى تعدى حكم الى ما لانفس فيه  
 اى اثبات شئ حكم المنصوص عليه في محل لانفس فيه وزاد القاضى الامام والامام ولا دليل فوق الراى اذ من شرط صحة القياس  
 عدم دليل اخر فوجه لثبوت فيه الضمير راجع الى ما اى لثبوت الحكم في ذلك المحل بغالب الراى لا بطريق القطع اذ القياس من  
 الادلة الظنية دون القطعية ولان كان وجوب العمل به بطريق القطع وقوله على احتمال الخطا لشارة الى ان المجتهد يخطئ  
 ويصيب كما هو مذنب العادة والتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو ضلنا لتعليل من التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل  
 عندنا بمنزلة المترادفين عند الشافعي مع وهو صحيح اى التعليل صحيح من غير اشتراط التعدى ومكتم ثبوت الحكم في المنصوص عليه العلة  
 ثم ان كانت العلة تعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن تعدية بقى الحكم مقصرا على الاصل ويكون تعليلها  
 بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه وحاصل هذا الفصل ان  
 اهل الماصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة ببعض واجمع واختلوا في صحة القاصرة



الاستنباط كالتعليل حريته الربو في التدبير بعبارة التبيين فذهب ابو الحسن الكرخي مع من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين منهم كالقاضي  
 امام ابي زيد واتباعه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي مع وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء  
 والمتكلمين مثل الشافعي مع وعلته اصحابنا واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسن البصري صحته او  
 مذنب مشايخ سمرقندي اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور مع وهو مختار صاحب لينة ان تمسكوا في ذلك بان هذا هو الرأي المستقيم  
 من الكتاب والسنة من حيث الحجج التي ينطبق بها الاحكام الشرعية فوجب ان يتعلق به الايجاب ابي الحكم سلقا سوار التعدي الى  
 فرع اوله فيتعذر كسائر الحجج من الكتاب والسنة فلان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعجل الاصل  
 به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الادوات من التأثير والامالة والمناسبة وذلك تحقيق في الوصف الذي يقتضيه على المنصوص عليه  
 كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى من المنصوص عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحجج عن التعليل الا ان  
 وكونه غير مستبعد لا يوجب ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصومة انما لما منع ما يخرج به من ان يكون حجة كما في النص لم  
 يوجب بان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفة على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي  
 وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي مستوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتسك  
 الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او علما او لو خلا عنها المكان حيثما اشتغالا بالافيد وهذا هو التعليل لا يوجب  
 علما لانه دليل على بلا خلاف ولا يوجب علما في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان  
 فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول من اقوى الحجج مع امكان العمل به انما  
 اضطررنا ما يرد العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك لا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدي الى الفرع  
 فادخل التعليل منه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عند من في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة  
 دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يكن التعدي الى الفرع اذ لا بد له من اشتراك الماثل والفرع في العلة لا  
 ترسي كقولنا ان الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم اليه واذا كان كذلك كان التعليل بينا لان  
 الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصيح كما اذا كانت العلة منصومة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد  
 التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان بطلا للنص لانه لا ينبغي له  
 حكم والتعليل على وجه يكون فيه الحكم النص باطلا فكيف اذا كان بطلا له يوضح ان العلة انما جعلت سوية عند عدم النص باجماع  
 الصحابة رضي الله عنه والمسلمين فلو جعلت سوية في سائر النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لاسنانا علة شرعية فلا يمكن ان  
 ان تجعل علة فيما جعلها الشرع علة فيه ونحوه العلة بالتعلق به الحكم سلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع  
 ان الحكم مضاف الى العلة ففساد لان الفرع يصير بالاصل فالاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكم محال واما صحة التعدي فلا  
 الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرعا التعدي وهو اشتراك الاصل  
 والفرع في العلة وهذا التوقف اول الكلام على اخره اذ اعطى عليه حجة نافية فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقي فحققت الاشتركة  
 في الاصل بالنسبة الى نفسه كما هو حقيقته في اول الكتاب فكذا هذا وبما يخلو من العلة القاصرة المنصومة فلان النتائج كما نص عليها

القائلون بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأى الضابط الحكم مضاف الى العلة ابتداءً  
 فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في النصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذا كذا بل كذا  
 الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بناه اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل ان الحكم انحصار الفائدة على ما ذكره في قوله انما هو احد سائر  
 الحكم بالنص كما ذكر في الكتاب ليشتمل المبتدأ بالتعليل للتقديمية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وانهما سفر في الحكم المهيبة للتقديمية الى  
 الظاهرية والقبول بالطبع والنارضة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام العقلية اميل منها الى قهر الحكم ومراة المبتدأ والثبات  
 والنج من التقديمية عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال التقديمية بالعلية على ترجعها على القاصرة وكولا القاصرة لتعدي  
 الحكم بما من غير توقف على دليل مرجح وهي من القوائد الجلية واذا ثبت هذا القوائد وجب القول بصحتها فلما حصل هذه القوائد بما ينبغي  
 انما الاولى في علان الاختصاص يحصل تبرك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغة الا على ثبوت الحكم في النصوص عليه  
 وانما يتم حكم النص بالتعليل فانما ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى  
 لا ينفع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحده اكثر تقديما من الاخر  
 يجوز ان يجمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل جنيته بالوصف المتعدى لانه اقرب الى اعتبار المأمور به من غير  
 المتعدى فثبت ان لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع بنينا بنهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم يجوز  
 ان يثبت الحكم بغيره كسرفه والقاصرة لا يدل على عدم الحكم وغير المنصوص عليه يجوز ثبوته لعله انما ايضا اليه اشار  
 شمس الاثنية رحمه الله في قوله الثاني فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والراى لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا  
 التعليل فاما في هذا المقام فيحكم ولكن اشيع لم يعتبر الظن الا الضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب للعرض  
 احكاما بالنظر الى ما يفيض العلم او بوجوب العمل واما الثانية فلانا لا نسلم ان القاصرة تقارض التقديمية على وجه يحتاج الى دليل مرجح  
 لان التقديمية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهر تأثيرها في العلة عندنا ودن القاصرة وعندكم التقديمية راجحة على القاصرة لكونها  
 اكثر فائدة ولكونها مظهرا عليها على النص في القواطع والمحصل وغيرهما فاذا هو لم يتوقف ترجع التقديمية على دليل اخر واذا كان كذلك  
 لم يكن القاصرة واقعة للتعدية لوجه فثبت ان ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة ما ذكره من الدو فليس لازم  
 لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصفة والتعدي توقف تقدم احق مشروطا بتقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك  
 بل هو توقف مية كما في توقف وجود كل واحد من الضالعين على الآخر وانه ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما دفع اشيع  
 من بيان القياس في مشرط حكمه شرع في بيان دفعه فقال العمل فحان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص واجماع  
 في حجب الحكم المعلن بها مثل التعليل لعل الطواف في سقوط سبحة سوره سوا كون المعية مستحبا بالوقوف على ما سريانه والعلة الظاهرة  
 هي الاصل الذي احب فيه دور ان الحكم منه وجودا وعند البعض وجودا او عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع نص  
 واجماع والاحتجاج بالنظر فاسد عند اهل التحقيق لانه لا جرم من التميز بين العلة والشرط والبطر ولا يصلح ميمر لانه يوجد مع الشرط  
 كما يوجد مع العلة ولان اقوى دليل في القياس اجماع الصابة ولم يرد من احد منهم انه مسك بطر ولا ياسب الحكم ولا يؤثر  
 فيه وانما نظر واني الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المصالح والمرشد التي تشير الى محاسن الشرعة ولو كان الطرد





كما ذكرنا في الكتاب مما لفت في الوصف بان يقول الا اسلم ان الوصف الذي تدعيه على وجوده في التنازع فيه وفي صلاحه للحكم بان  
يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية وفي نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا اسلم ان الحكم  
ثابت وفي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا اسلم ان الحكم ثابت بل  
الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل في الفرق بين المماثلة في نفس الوصف وبين المماثلة في نسبة الحكم الى الوصف  
ان المماثلة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والمماثلة في نسبة  
الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل مثال القسم الاول تحقيق في قول انخصم في كفارة الا فطاني  
رمضان انها حقبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانما لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق  
في الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليم تعلق الحكم به وهو وجوب الحد في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا  
اذ اكل جنبية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطى زنا لوجب الحد ولو جامع  
ذاكر الصوم لفسد لوجود الافطار وان كان الوطى حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالمالة كما في الجرح  
وان من جرح النسانا ومات الجرح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالمالة وانما يتعلق بالجرح الساصل بالمالة فغيرنا انما متعلقة  
بالافطار على وجه الجنائية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فنثبت الحكم لكل واحد وحده هذا النوع من الخط  
الى بيان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجنائية فلا يمكن احاق الاكل والشرب بقياسا  
ولا دلالة وفي قوله في بيع التفاحه بالتفاحه انه بيع مطعوم بمطعوم من جنس مجازفة فينبطل كبيع الصبرة بالصبرة من جنس فاما نقول  
يزيد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الراداة واجودة فلا تجزئ بداسن القول بالمجازفة في الذات لا  
التفاوت والتساوي في الوصف ساقط الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تزيد بالمجازفة في الذات باعتبار  
صورتها التي عرفت بها تفاحه اعم مجازفة بالنظر الى المصار الذي وقع لمعرفة القدر من الاشياء فلا بد من القول بالجنائية  
من حيث المصار لان المجازفة من حيث الصورة لا يمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع تفحيز من جنس تفحيز منها جائز مع وجود  
المجازفة في الذات صورة فان من قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة لا نسلم ان مطلقها مانع من  
صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لا يجد بدا من ان تفسير المجازفة بالمجازفة في  
المعيار وهو الكيل وهذا تفسيرنا لا نسلم وجوده في بيع التفاحه بالتفاحه لان التفاحه لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل  
فيها لا يدخل تحت الكيل لا يتصور هذا في الاستفسار الى المماثلة في الوصف فينبطل بعد هذا المعيار الى المرجح الى حرف اصل  
المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان اطعم عنه عدته لتقريب البيع في المطعومات والجنسية بشرط  
والمساواة كبقيا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحه بالتفاحه قد وجد العلة والشروط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيها  
كيلا فيثبت الحرمة كما لو كانت المساواة بالفضل على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال  
والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المصار اذا الفضل على  
بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيها لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحه بالتفاحه حلالا بالاصل والمماثلة

في صلاح الوصف للحكم وهو القسم الثاني فانما يصلح لان الوصف في نفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كل التكلم وكل ما يصلح لاثبات حكم الشرعي  
الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لم يطرأ فيه من غير ان يكون وليا وحجة كما يجب لما كان سببا لوجوب المقاصد الوصفية فكل  
هذا الوصف لا يجنب المقاصد فان قال المصلح لا يثبت ليس بشرط عند بل الطر وعندى جهة من ان التاثير ليقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على حكمه فلما لم  
يكن الوصف بدو في التاثير حجة عند الحكم لا يصلح الاحتجاج به عليه مثل كافر اقام دينه كافر على مسلم عليه كذا القبل ولم يكن ان يقول اني اثبت حجة  
سواء حجة عندى لما قلنا ان الاحتجاج على الحكم بما ليس بحجة عند غير مقبول اليه مثلا لانهم فخر الاسلام في شرح التوقييم وفي اصول الفقه فثبتت بذكرنا  
ان المراد من صلاح الوصف هنا صلاحه لا انما ارم على الحكم وذلك التاثير والاروس صلاحه فيما تقدم من صلاحه للعمل به وذلك هو اوجه العمل المنقولة  
عن السلف من نسبة الحكم على الطر ولو افقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الجملة مما لا يخفى في التاثير في الحقيقة  
وقبل مثال هذه الجملة قولنا في تعليمهم لاثبات وللمية الاصل بوصف البكارة باعتبار انها جلية بامر النكاح لعدم الممانعة لاسلم ان وصف البكارة  
صالح عند الحكم وهو اثبات الولائية لانه لا يطرأ فيه تاشير في موضع اخر سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فنشأ لنا التاثير في تعليمهم في الا  
استدلالهم بالعلم والاثبات بشرط الممانعة والتفاهن فيما باعتبار ان كل واحد من الوصفين اشتد الحاجة اليه في محل النزاع والفرقة تختص في هذه  
الاشياء بزيادة وتشتط اظهار الحق كالتكلم ولا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبل فيما اشبه الحاجة اليه لاثبات ما بلغ الوجوه دون  
التبيين بزيادة وتشتط ثم سألنا في صلاح الوصف بهذا المعنى والظاهر ان يودى الى اوجافه الوصف لان الوصف ربنا يكون صالحا في نفسه بياكون  
غير صالح فيكون فاسدا وضعا ولكن لم يبين السائل صلاحه فكان له ان يطالب المصلح ببيان الصلاح كمنى لعل الموفرة كان للسائل مطالبة ببيان التاثير واذا  
بين صلاحه قبله المسائل التي تجوز الى سوالها في هذه الجملة بدو في مساو الوضع كانت تبا اخر غير فلهذا الوضع واما الجملة في نفس الحكم فنشأ لنا  
في تعليمهم لاسم الراس بانه ركن في وضوهم فبين تبا كغسل الوجه لاسلم ان التاكيد في تعليمهم في اصل بل استه في تكبير اتمام الفرض لان استه في الكمال الفرض  
في حله بالزيادة على القدر المفروض من جنس كمال الركن الصلوة الا ان الفرض في تعليمهم لاسلم في التكبير ضرورة والفرض في اسلم في التيقن  
ممكن فكم يمكن تكبيره بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنس فلا يصار الى التكبير بعد ذلك الضرورة فالحاصل  
ان التكبير مشروع في تعليمهم لالكمال به الا بعدة فاذا حصل لالكمال بدو فلا يفيد اعتباره واما الجملة في سنة الحكم استه الوصف  
فما ثبتت للسائل لان اصحاب الطر يفتنون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه لو جدد وجوده وديم  
منه عدمه وذلك غير كاف في صحة اضافته الحكم اليه بخلاف ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المخصوص  
عليه اوصاف يوحد الحكم عند وجوده ولا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا للعد صلا يصلح الاضافة الحكم اليه لانه ليس  
بشيء فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فتبى هذا المصلح الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل على نسبة  
اليه وهذه الناقصة محيضة بالاصل فالحال لا يعرف في الاصل من غير ما ذكرته قلنا هذا جمل منك فلا يصلح حجة  
على غيرك على اننا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى لغو لاسلم ان الحكم ثابت به بخلاف ثبوت بالاجماع او بالنفس وذكر الغزالي في هذا  
القيام ان استدلال الكائن بمجهول بحجة عليه العمل بما ظهر عنده متى عجز عن بيان غيره والظاهر ان بيان الحقيقة ان يقول اني اثبت قدرتي  
استخراج الوصف فان شئت كتنى في جعل غيره لذلك بالترسي وان طاعت على غير ذلك التبيين حتى الظرفية فان قال لا يطرأ في ذلك  
ولا اظنه وان كنت تعرفه هذا اعتنا وحرر من صاحبه لانا كافي في فاهم بكتاب الحكم سبب الحاجة الى اظهاره ونشأ لنا الجدل حرام ليس من

فيما

ومثال هذه المماثلة لما في تعليلهم بان اللاح لا يثبت على خيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كما بين العلم لا نسلم ان حكم اللاح  
وهو عدم التيقن في ابن العم عند ما ثبت لعدم البعضية بل بعد القرابة وعدم الحرمة قوله واما فساد الوضع فكذلك فساد الوضع  
عبارة عن كون الجاس في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في القياس الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان يكون  
القياس على الميتة الصالحة لا اعتباره في ترتيب الحكم كتلك التضييق من التوسيع والتحقيق من التغليب والاثبات من النفي  
وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة محل مجلس يمكن الاحتراز في مجلس اخر بالتقضي عن عمدة المنقض  
بالجواب او بزيادة قيد فيندفع بالتقضي واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بني عليها المحيب كلما حصل فانه بعد ظهوره  
لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع  
في العمل بمنزلة فساد الادلة في الشهادة دانه مقدم على النقض لان لاطرادها انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما  
يستعمل بعد صحتها او الشهادة منه فاما مع الفساد في الادلة فلا يصح الى التعليل لكونه غير مفيد فاذا ورد على المحيب  
هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الظاهر الى بيان الملائمة والتأثير في القياس وبيان الجمع بين الضيق والاصل فان تيسر  
والاصح منقطعا ثم لا يشتغل بعد بالمرحاض عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي للرجاء بالفرقة  
اي لا ثباتها باسلام احد الزوجين اي سبيل اسلام احدهما والباي صلة التعليل لاي جعلوا نفس الاسلام علة لا سببا بالفرقة  
في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من غير توقف  
على قضاء العدة في بقائه العدة كروية احدهما والبقاء النكاح اي وشل تعليلهم لبقاء النكاح مع ارتداد واحد من الزوجين  
القضاء والعد في المدخول بها حيث قالوا بزيادة فرقة وجبت بسبب طاري على النكاح غير مناث اياه فوجب ان يتأصل الى  
القضاء والعد في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وعلموا ببقاء النكاح مع الردة  
في المسئلة الثانية والحاصل ان احدي الزوجين الكافرين اذا اسلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني واثبت  
احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والردة قبل الدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعي رتبة الدين  
غير توقف على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف على القضاء وثلاثة اقراء فانه اى تعليلهم في المسلتين كما بينا فاسد في وصفه  
لان الاختلاف حصل في مسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الآخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الآخر على  
الاسلام واحكم ايضا في الاحداث انية لا والى اخر الاوصاف وجود الاحداث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا  
اخره في مسئلة وجوده هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجب اضافتها الى الاسلام الذي حدث لاختلاف ذلك لا يجوز  
لان الاسلام شرع ماصح للمقوق والاملاك لا قاطعا لما وفي المسئلة الثانية الاحداث هو الارتداد وهو اخر الوصفين  
وجودا فوجب اضافته الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يطل عصمة انفس المال جميعا والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك كان  
التعليل لبقاء النكاح اى بالقضاء والعد بعد تحقق الارتداد فاسد في وصفه لانه تعليل لبقاء النكاح مع ثبوت ثبوتيه وهو مبني قوله و  
الردة لا تصلح عقولا لئلا لو بقينا النكاح مع الردة التي هي متنافية له لزم ان تجعل الردة عفو اي وفي حكم المردوم لم يكن الحكم ببقاء  
النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة للناسي وهي لا تصلح ان يكون معفو لكونها في نهاية النجس قوله واما المناقضة فكذا



المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان لما منع أم لم يمنع من طهر يجوز تخصيص العلة أو تخصيص  
 مناقضة عند هم وعند أمن جوده هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلن لعل لا لما منع وسبب تلج أصحاب الطرد إلى القول بالاثار  
 مثل لاقسام المتقدمه لان الطرد الذي تمسك به الجيب الذي لم يتحقق بما عورده السائل من النقص لا يجيب بدلا من الجيب  
 عنه ببيان الفرق وروده نقصا ولا يحقق ذلك الا بالعدول من ظاهر الطرد إلى بيان المعنى وهذا ان لم يحل ذلك انقطاعا لوسيلة  
 السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا جمل انقطاعا كما هو ذهب لبعض ولم يسامحه السائل في ذلك  
 بان يقول احتجبت على باطراد هذا الوصف وقد تحقق ذلك بما اورده فلم يبين حجة فلا يفسر ببيان التاثير والشروع في الفرق  
 في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطرد إلى حجة أخرى وهو التاثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر إلى  
 التمسك بالتاثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من الجالس مثال هذه القسم فيما عطل لثبته رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء  
 بانها هي التيمم والوضوء طهارتان لاجل المصلحة فكيف اقر قاضي النية هو استعماله بمعنى الانكار راي يفرق ان في اشتراط النية  
 وهذه فكتة منقول من الشافعي رحمه الله وهذا في القول والتكليف يتحقق بغسل الثوب والبدن من النجاسة الحقيقية فانه طاهر  
 للمصلحة ولا يشترط فيه النية فيضطر الجيب عند ذلك لبيان وجه المسئلة أي المعنى الفقه الذي يندفع به النقص ويقع به الفرق  
 وهو ان الوضوء تطهير على ما يتصور في معنى لا العقل في عمل لغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة التي لا يجرى تحقيقه وحكما يدل  
 لوصفه وهو حال حدث جازت مصلوته وكمل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبده كان مثل التيمم  
 الا ان معنى التيمم في التيمم في الالة وفي الوضوء في العمل في شريطة النية فيه كما في التيمم تحقيقا لمعنى التقيد بالعبادة لا يتأخر  
 بدون النية بخلاف غسل الثوب لغسل لا معقول المعنى اذا المقصود فيه ازالة عن النجاسة من العمل لا معنى التقيد فلا يتوقف على النية  
 ونحن نقول في الماد في التطهر على بطبيعة كما انه من اجل وهو بطبيعة لانه خلق طهورا في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء  
 طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لنفسه كذا في قوله تعالى من اتمه اللغة او هو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون معتمدا  
 في غيره اذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الالة والرى من غير قصد وكما يعمل النار في الاحراق من غير قصد  
 واما قوله هو تطهر على فنقول التيمم الثابت في العمل وهو صيرورة موضوعا بالنجاسة غير معقول لمعنى بطهارة الاحضاء حقيقة وشرعا  
 اما حقيقة فلا نه لم تعبها تجلست بعدا كانت ظاهرة واما شرعا فلان الحدث لو غس يده في الماء لتقليل النجس وذلك لا يوجب  
 تغيير صفة المطهر فيقع الماء على ما بطبيعة على ما كان والنية بشرط الغسل لقائم بالماء والحدث الثابت في العمل فكان غسل به العمل  
 مثل غسل النجس في عدم اعتباره إلى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبيعة فكان اثبات التطهير غير معقول المعنى فيحتاج فيه إلى النية  
 ليظهر فعله على خلاف ويصير مطهرا بعد ما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها ويحصل الطهارة  
 باستعماله بغية نية كما في استعمال الماء فثبت انها بمنزلة واحدة وانما المفارقة من صفة الطهارة لالة وانه لا تمسك للنقص في  
 مسألة التيمم ولا يقال المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لافره في كثرية النجاسة لا في ازالته وكان مثل الطرد  
 في انه ملوث لا يطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لاننا نقول هو ملوث بانفسه لقيامه مقام الغسل في ذلك العمل فان الاصل  
 فيه الغسل لانه إلى حيث اليه كسرت إلى سائر المبدن الا ان الحكم ينتقل من الغسل إلى المسح للجرم فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا

وتبين انما تمام فصل اخر حكم فاستنتج من المسئلة كالتسل و ذكر القائل في اللامع في الاسطر في جواب هذا السؤال ان الماء بطريقه  
 لا ينعلم الا انه اذا قل حتى لم يكن سببا لا ضعف عن التطهير للخبايشه الحقيقية لان تطهير الماء عنه فيها ما يخرج فيه الخبايشه ضعيقة لا نهائية  
 وشبهه دون الامين واستنتج عن الغريزة لا قاطعها الطهر فصار البطل كالسائل بل الذي يقدر على الانزال اليه في افادة الطهر هذه  
 للوجه اى الوجه الرابع المذكور في كسب تفسر اصحاب الطرد الى القول بالتاثير حيث لا يمتنع لهم عن هذه المسوالات الاباكر  
 الى بيان التاثير فيما ذكره من الاوصاف الطردية او يضطرهم الى القول بالتاثير كما بعد من الجايس والامراض عن  
 الاحتمال بالطرد حيث لم تكن ذلك عنهم شيئا كما اشترنا اليه قوله واما العلة المؤثرة الى اخره اعلم ان رفع العلة  
 المؤثرة لا يتصور بيان فساد الوضو لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنتا للامع والتاثير بهذه الادلة لا يمكن ان يكون  
 فاسدا في وضعه وكذا لا يتصور بالتاثير حقيقة لما ذكرنا ان التاثير ثبت بهذه الادلة على الاحتمال المتناقض حقيقة وكذا  
 التاثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعارضة فيثبت بحوزة الجمهور مع ان هذه الادلة لا يمكن حقيقة التعارض كما لا يمكن حقيقة التاثير  
 الا انها قد تتحمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التاثير والرجوع الى دليل اخر لعلنا بالتاثير والمديون فكذا العلة المتنبطة  
 منها يجوز ان يتعارض لعلنا بما هو عليه الحكم حقيقة لكنها لا يمكن المتناقض فنكون العلة التاثيرية بها حقيقة المتنبط في ان التاثير  
 يطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل فينتقل الى صاحب شيع وهو منزه عنها فاما التاثير فلا يبطل الدليل بل يقرب ويدبر منه  
 نسبة الجهل الى صاحب الشريعة وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الدفع فسادا فبطل ظهور التاثير  
 وصحة ذلك فيفسد لان الدفع بالمانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف او عدم تايثيره مع بالناقضه ونسبنا والوضوح لهذا الال  
 ايضا كما في العلة الطردية وان اردتم بفساد هذا النوع من صحة الوصف وتاثيره فذلك سلم ولكن المانع من ثبوت التاثير فاسدة ايضا  
 لان تايثير الوصف لما ثبت بدليل محج عليهم من محال لما ثبت عدم صحه بعده الا للمعارضة فكذا اردنا به فسادا وقيل ظهور التاثير لكنه  
 فيثبت التاثير لانه لما ثبت بالدليل تايثير الوصف تبين انه لم يكن محققا للناقضه وفساد الوضو بخلاف الممانعة بخلافها في الحقيقة  
 الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعبارة اخرى ان ذلك المطلوب كان باطلا في الحقيقة فبما ان محجب لما كان من قصده  
 لا يخلل الوصف وشروطه وصفه من اوصاف النفس للتعليل لا يمكن ذلك الوصف لناقضه وفساد الوضو لا يخلل بيان التاثير  
 ويعتبر اذ لو احتملنا جهلا او بعد لا يكون موثرا حقيقة والتاثير هو ان يورث حقيقة فاما اذا جمل بوصف طردى فيمكن ان يكون محج  
 في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطردى يوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيثبت حقيقة المناقضة وفساد  
 الوضو فيفسد المسائل وفيه بها شئ رجلا بعد ذكره هنا ليس للسائل بعد الممانعة المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام فخر الاسلام  
 في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التاثير اذا ثبت للوصف بجواب السائل عن الممانعة الى القول بموجب  
 العلم ان امكن العلم الى العكس ثم الى العكس كما شرب الى المعارضة وهو واضح لان الدفع اذ لم يسلط على انضمام مع بقا اختلاف  
 بين اقرب الممانعة من الممانعة كان اولى من الذبا الى المعارضة التي يستلزمها السائل قوله كذا فيضمير لسان اذا تصور  
 سببا حقيقيا في رد بعض صورته على العلة المؤثرة فيجب بفتح ذلك انفق بوجهه اريد بفتح الجمل المعلقة الطردية  
 حيث لا يمكن دفعها عنها لان بعض الاربعة يطلبها حقيقة اذ الطرد لا يثبت بعد نقض اصله فلا يمكن دفعه بوجه الاول بل هو

بان يقول ما ذكرته حلة ليس موجودا في صورة النقض فالحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثالث في المعنى الثابت بالوصف دلالة  
وهو الاثر بان يقول ليس المعنى الذي هو الوصف به علة وهو الثالث في وجوده في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم  
يكن علة لم يكن نقضا والثالث بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستلزما عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجوده  
فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من يراه فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه  
والرابع بالفرق المطلوب بالتعليل كناية وحاصل مخرج عن المناقضة ان المعلن متى اكتمل الجمع بين علة علة وبين ما يتصور من  
لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين المتقضين غير ممكن ويستلزم يمكنه الجمع لزمه النقض وبهذه الوجه يمكنه الجمع من غير رجوع  
عن الاول فيصح الدفع به كما نقول في الخارج من غير سبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كما لبول فيورد  
على هذا التعليل اذ لم يسأل في لم يتجاوز عن الجمع نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف فتدفع  
او بالوصف احيى الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخرج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كما قيل  
ويخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسأل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق  
وما والجلد مسامرة لها فاذا ازال الجلد صار ما تحتها ظاهرا لا خافرا لعدم الاتصال من كان في بيت او فتمت مسامرة واذا فرغ عنه  
ما كان مستورا به يكون ظاهرا لا خافرا وانما يسمى خافرا اذا قلنا البيت او النجاسة لا يجرى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع  
وان جاز قد رويهم ولو ثبت وصف الخرج لوجب غسل ذلك الموضع عند قليل كان او كثيرا ولو جب عندنا اذا جاز قد رويهم  
وليس بان كان ناعون الدم وصيت لم يجب ولم يسأل بالاجماع هل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله نعم  
ندفع بالمعنى الثابت بالوصف لا بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التأثير فان الخارج انما هو احوالها عندنا باعتبار  
انه مؤثر في تخميس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير وجوب التطهير في البدين باعتبار ما يكون منه  
اي بسبب الخرج من البدين لا يحتمل الوصف بالتجزى فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتدار على الاعضاء الاربعة كما في البول وحز  
بقوله باعتبار ما يكون منه عن صفة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدين بالاجماع  
كما بينا ولم يكن كالبول في ايجاب الطهارة وفي محلها كذا او غير محلها ثبت بدلالة التأثير ان غير محلها فثبت بدلالة التأثير ان  
غير السائل لم يوجب تحت التعليل وان عدم الحكم هناك هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون فرحا للعلية  
يكون نقضا بقوله ويورد عليه صاحب الحج السائل قيد فعه بالحكم ببيان اي على التعليل للمدة كونه نقضا صاحب الحج للسائل فان  
من مبر حذو نجس من بدن الانسان علة للنجس حدث حيث لم يتقضى به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ما دام يخطئ الفرض ما  
من نواخل فتمت فعه بالحكم بالوصف احيى دفع النقض الوارد ويصح عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه  
ليس بحدث بل هو علة ولكن باخر حكمه الى ما بعد فخرج الوقت من ذمة كلف حذو الخرج عن علة التطهير وبذلك لم يمت  
الطهارة الطهارة اخرى بعد فخرج الوقت بذلك احدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على نجسين بعد فخرج  
الوقت اذ لم يمت اسيان والحكم قد متصل بالسبيلين وقد خالفه لمانع كالجميع بشرط الخلية وهذا النوع من الدفع انما يستقيم  
على قول من جوز تخصيص العلة كدنيا في الشك وبالدفع على ما في غيره بالفرض وهو القسم الرابع بان نقول الفرض من هذا التعليل

نحو



الفرع بالأصل والتشوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فإن الخارج من إحدى السبلين حدث فاذا الزم أي وادام صار عفواً لقيام  
وقت الصلوة أي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالأداء فيلزم أن يكون قادراً عليه ولا قدرة الا بسقوط الحكم حدث في هذه الحالة  
وكذلك هنا أي فمثل الأصل الفرع وهو الخارج من غير السبلين في أنه اذا صار لازماً يصح عفو القيام وقت الصلوة ولو لم يحل عفو  
في الفرع عند الزم كان الفرع مخالفاً للأصل وذلك لا يجوز فثبت أنه المتشوية التي هي المقصود من التعليل  
في جملته عفو الأصل فلا يكون ذلك نقضاً قوله أما المعارضة فكلها المراد من المعارضة هنا تسليم المتعترض مع ثلاثة ما ذكره  
المتدخل من الوصف على مطلوبه وانما دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه فتسلي أي مانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذا السائل يقول  
للمجيب ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عند من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعارض من الدليل بالأبطال ثم المعارضة  
من أسئلة مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدلين انها غير مقبولة منه لأنه يتبين من حيث مستدل لا يسع  
له ذلك بل له الاعتراض من بعض وذلك لأن العلة لا تصح للما بعد اقامته الدليل على صحتها فاذا انتقض السائل لذلك كان بدلياً مستدلاً  
لا بد من الاعتراض ومجبه الجمهور ان المعارضة اعترض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لأن العلة التي تمسك بها المجيب لا يتم حجة  
المسلمة من المعارضة فان المعارضة توجب دقوف الحجة بدليل البيئات وبدليل ان القرآن انما صارت حجة عن السلامة من المعارضة  
فكانت المعارضة اعتراضاً على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان اعتمد في القياس قوة الظن فاذا تعرض الدليل ان يفوت به  
قوة الظن ونجرح كل واحد منها فحينئذ من ان يكون حجة الى ان تبرج احداهما كانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة  
فيكون اعتراضاً صحيحاً ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة أي متفردة لا تتضمن الباطل ومعارضة فيها مناقضة أي معارضة متفردة  
البطلان لتعليل المستدل وذلك كان المعارضة اثبات وصف مبتدأه او وجب خلاف ما وجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال ولها مناقضة  
البطلان دليل بيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره عليه في بعض الصور من غير اقامته دليل مبتدأه في الفرع والأصل فلما تضمن  
هذا النوع من المعارضة إحدى خاصتها المعارضة بسبب اظهار علة مبتدأه وأحدى خاصتي المناقضة بسبب ابطال الدليل سمي معارضة  
فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلاً لانها قصدت المناقضة فحينئذ فان قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينها تناف اذا المعارضة لتسلم  
تسليم دليل المستدل بوجه دلالة على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله فساداً ومالاً على الحكم وقد اختار الشيخ رحمه الله أيضاً ان  
المناقضة لا ترد على العمل الموثرة فكيف تقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير قلنا ليست المعارضة لتسليم الدليل مطلقاً بل هي  
مانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى يدعوه عدم سلامته من المعارضة فلا يكون بينهما تناف اذا المقصود من كل واحد منهما  
الابطال ثم هذه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القبول في العبارة في مثله المتضمن ودون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التاثير  
لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثراً وان ما ذكره العمل مشابه بالاثار وليس ياتر في التحقيق والمناقضة انما تمنع  
على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكر الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وهو لو كان الـ آخره اسم القلب صحيح  
نوعان القلب في اللغة يستعمل للمعينين اعم من ان يحمل على الشيء املاه واعلاه اسفله قلب اقصعه والكوز والثاني ان يحمل على اطن الشيء  
كما هو ظاهره باطن القلب الجواب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تفسير البيتة المشي على خلاف البيتة التي كان عليها فكذا  
في القياس يستعمل القلب لشيئين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تفسير البيتة التي كان عليها احداهما أي احد النوعين

المطلوب عنه وإعلته معلولا على مثال قلب الأناؤه فان العلة لكونها أصلا كان أعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان أسفل منها وهذا الحكم  
يصير على التعليل أسفله وظله اعلاه فكان قلب الأناؤه وانما يصح هذا النوع من إقلب فيما إذا عطل المستدل بالحكم بان تجعل حكما في الأصل  
عامة الحكم آخر فيه ثم عداه إلى الفرع فاما إذا عطل بالوصف فمض فلا بد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير حكما  
علة له أصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم أي يتحقق هذا النوع من إقلب ومثل قول أصحاب الشافعي رحمه الله في ان الاسلام  
ليس من شرائط الإحصان حتى لو زل في الزمى الحواشي بترجم عندهم الكفار جنس بجلد بكرهم مائة ويرجم شيعة كالمسلمين أي لا حرارهم  
وبقولهاية اشار إلى ذلك فان البكر من العبيد لما لم بجلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب يقعان على الذكر والأنثى فجلدوا  
بجلد المائة علة لوجوب الترجم قلنا المسلمون بجلد بكرهم لان شيعة بترجم مائة بترجم شيعة لانه بجلد بكرهم فبعلاه مانصب علامته في الأصل  
وهو بجلد المائة حكما واجله حكما فيه وهو بترجم الثيب علة لهذا القلب معارضة معارضة حيث عطل لسان التعليل بدل على خلاف الحكم الذي  
أوجبه للعقل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله العقل علة لما صار حكما في المقيس عليه بتعليل القلب واحتل صيرورية حكما فسد الأصل وخرج  
من ان يكون مقبلا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيقاسه بالمقيس عليه فبطل فهو معنى قوله فلما احتل أي هذا التعليل لا انقلاب فسد  
الأصل وبطل القياس اذ لم يبح الا قولهم الكفار جنس بجلد بكرهم مائة فيترجم شيعة وهذا ليس بشبهة فضلا عن ان يكون حجة او لا تستند  
أصلا والثاني أي النوع الثاني من القلب ان يجعل لسان وصف العقل شأ به النفس بعد ان كان شأ هذا عليه وهو ما خذ من قلب  
الجواب فانه التفسير للشان او لا وصف كان ظهري أي ظهر الوصف اليك حيث كان شأ هذا لك يحتاج منك فصار به اليك حيث صا  
شأ هذا عليك بما جرك من خصمك وهو السائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالقالب يصير لبطنة اليك وان كان المراد من كان لسان  
السائل معنى قوله كان ظهري اليك كان مضمنا منك وخاذ لا لك بان كان بدا عليك فصار وجه اليك أي صار شأ بذلك مقبلا عليك  
بالامانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل لوجب خلاف ما أوجبه العقل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي  
يشهد بشيئ من وجه وبانتقاه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد لاحدا من خصمين على الآخر في حادثة ثم انخصم الآخر عليه  
في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه  
فيتعذر العمل للاشتباه إلى ان اثنين رجحان لاحد على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه أي هذا النوع من القلب لا يكون لا يتحقق  
الا بوصف زائد على الذي ذكره العقل في أي في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تفسير له وهو جواب عما يقال القلب  
يكون بتعليل الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون بتعليل الحكم بعلة أخرى فيكون معارضة  
مضمة غير شغمة للابطال فقال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقرير له لا تفسير له فلا يجعله في حكم شيء آخر مثال أي مثال  
ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول أصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء  
فعلقوا وجوبه بتعيين الوصف الفرضية قلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه أي صوم  
القضاء وانما يتعين بعد شروع فيه وهذا أي صوم رمضان يتعين قبل الشروع فيه لانتقاء سائر الصيامات عن الوقت فزاد في  
القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما ايمنه انخصم حيث لم يعلم ان يتعين في هذه الوقت لعدم بقا غيره من الصيامات مشروعا  
في هذا الوقت تليسا علينا نحن من زائد الزيادة ما تركه انخصم وبينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعده

وزعم بعض السوفيين ان القلب مردود والان المعترض ان له تعرض في القلب بغيره حكم المستدل فلا يقيح ذلك في الدليل لجواز ان يكون بالعلة الواحدة والاصل الواحد حكمان في متناهيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلة كمال اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضائهما على حكيمن متناهيين لتعذر تباينهما اياهما واجوباب عن الاول انه ان لم تعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادما في الدليل فاكان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم مستدل عن الثاني ان شرط القلب اشتغال الاصل على حكيمن غير متناهيين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع ببليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيض حقيقة الاستحالة واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتهما فيمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب لما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القلب في الاصل وان يقيح في تباين العلة فيه بالنقض وعدم التأثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم لاينا في حكمه وان يقلب قلبه اذ لم يكن قلب القلب منا قضا حكم لان قلب القلب اذا فسد بالقلب الثاني سلمه اصل القياس من القلب كذا في مائة نسخ الاصول ورايت في بعض فوائد اصول الفقه لا يسمع القلب المنقضى على القلب لانه خرج الاضداد لكلام الخصم الا على سبيل التعليل لا ليندفع الابيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول صحيح لانه تعليل في مقابلة تعليل المحلل فيه وعليه ما يرده على الاول واعلم ان تجوز الاعتراض على العلة المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع شكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بالبليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التأثير لوجب اجلده في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه بحبل الرجم علة للجلد الا يرى ان التأثير في قولنا في المذبح مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر لتعليق العتق بالموت في البيع من البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن القلب ببيان التأثير لتعليق بعد ما ظهر تأثير التعليل الاول في التأثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد حقيقة القلب على العلة المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو رد وصورة القلب في بعض العلة ترفع ببيان التأثير كما ترفع صورة المناقضة بالمذكورة وانما يرد حقيقة القلب على العلة للظردية يؤيده ما ذكره للاسلام ابو اليسر بعد بيان نوع القلب والقلب الاول انما يجز في كل طرف جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجز على ما يظهر التأثير ما ذكرته نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب في تأثير الوصف في الحكم الذي حل دون الحكم الذي قاله خصمه فثبت ان الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير كونه واما علم قوله وقد قلبت علة من وجه اخر وهو ضعف فاسد مثاله هذه عبادة لا يمضي في فاسد ما فلا تلزم بالشرع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول اصحاب الشافعي في ان الشرع في صوم التطوع او صلوة التطوع لا يوجب الامتناع فيه حتى لا يجب القضاء بافساده هذه اى هذه العبادة وسبح الصلوة او الصوم الفعل التي شرع في عبادة لا تمضي في فاسد المعنى اذا فسد لما يجب ولا يجوز اتمامها بل مضى فيها واحترضا به من الحج فانه وجب بالشرع الا ان لمضى يجب فيه بعد الفساد فيجوز ان يلزم بالشرع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشرع فيقال لهم لما كان ذلك اى لما كان الشان كما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا يمضي في فاسده باوجب ان يستوى فيه اى في ما شرع فيه من العبادة محله النذر والشرع



كما استوى علمهما في الوضوء باعتبار انه لا يمتنع في خاصهما وهذا المعنى موجود في المتن في فاسده ايضا فوجب ان  
 ثبت استواءهما فيه كما في الوضوء ولما اثبت استواءهما فيه والتذرع يلزم فيه بالاجماع كان اشرع لزما ايضا من التفتيش  
 وهذا اي هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا القلب التسوية وقد اختلف فيه فذهب بعض من صحاح  
 الى قبول هذا النوع لوجود هذا القلب فيه اذ السائل قد جعل بوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من حكم  
 المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواءه لا يثبت يلزم منه كون اشرع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل  
 وذهب آخرون الى انه لا يقبل وجوبين المذكورين في الكتاب احدهما ان السائل يجب ان يحكم اخر ليس بمقتضى الحكم الاول لان  
 لم ينف التسمية ليكون اثباتا متناقصا لم ياه واذ كان كذلك فثبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن له ان يثبت  
 فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس متناقضين حكيمين اذ انا شرط صحة القلب بالاتفاق والجمع بينهما بدليل منفصل كما في  
 وقد وجد ان ثبوت الاستواء مستلزم لاتفاق دعوى المستدل وفي بيان الوجه الثاني دفع هذا السؤال وهو ان المقصود من الحكم  
 وان لا لا معنى له من الالفاظ ليس كلام السائل وان ملو بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود مني اخر يختلف معنى الاستواء فيه  
 بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في احكام  
 الوضوء واستواءهما في الفرع وهو النفل باعتبار الالتزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد اي التناقض وذلك  
 اي اختلاف المعنى مبطل للمقياس لانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل ملته في الاخر يستحيل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد  
 في الاصل وكون اشرع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بوجوده في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاشبات كونه ملزما في النفل  
 بالمقياس على الوضوء لا يكون الا مثل اثبات احمرته في الفرع بالمقياس على محل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء  
 بنفسه مقصودا وليس هو بمقصود وقوله واما المعارضة المتعارضة المتعاضدة فالتعاضد من معنى المناقضة ولا يبطال  
 فنو ما ان احد ملته في حكم الفرع بان يذكر السائل ملته اخرى يوجب خلاف ما يوجب ملته المستدل من غير زيادة في تفسير  
 فيه في ذلك العمل بعينه فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لابطال ملته انحصار فيقتض العمل بها بعد اقامة كل واحد منهما ما يتقابلها وينسب  
 العمل بالايترج احدى التنتين على الاخرى فاذا ترجحت احداهما وجب العمل بالارحمة حينئذ ومثال هذا النوع من المعارضة تحقيق في قول  
 اصحاب الشافعي رحمه الله في تليث السح في الوصف فيس ثلثيت كالنفل فاننا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا ليس ثلثيته كالنفل مسح  
 انهم خذوه معارضة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بجهة اخرى في ذلك العمل بعينه قوله والثاني في ملته الاصل  
 اي النوع الثاني معارضة في ملته الاصل وهي تلك ينكر السائل ملته اخرى في المقياس عليه تفقد في الفرع والمستلزم الحكم اليها معارضا  
 للحيث ذلك اي هذا النوع من المعارضة بطلان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان وغير متعديا لاني في الوصف الذي يدعيه السائل في الاصل  
 ان شئت جعل مخالفة الوضوء في ان قطرة بول ودم وخرق نجا مستعمل بول والدم والخرق نجا حتى لو توهمنا زوال بعضه في الباقي نجسا لم يكن ذلك  
 وان كان نجسا وخطا به لانا قد بينا ان حكم التعليل ليس بالمتعدي فاذا احل التعليل عن التعدية بطل الخلوة عن الفاعل اذا الحكم في الاصل  
 ثابت بالنفس ومن العلة ولا فرع ثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وهو معنى قوله لعدم حكمه اي لعدم حكم  
 التعليل وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا متعديا الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة

جواب

واضح النزاع الامر حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصحح دليله عند عدمه من غير ان يثبت  
 دليله عند تعاقبه حجة مثاله ما اذا عطل الجيب في حرمة بيع الجبس بجنبته متفاضلا بانه كميلا قول الجبس في حرمة بيعه متفاضلا كما في حجة  
 فيعارضه لسائل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه الاختيارات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فكذا المعنى يتعدى الى اصل عليه هو  
 الاثر والذين ونحوهما اذا لا يناقض الجيب السائل فيها لكن المعارضه في هذا الموضع لا تقتضي للسائل الا من حيث انه ليس بوجوده في الجبس  
 وقد قلنا ان عدم العلة لا يصح دليله ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فكذا معنى  
 الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه ما دون الكيل لما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولي بالكتاوة وهذا معنى قوله والفساد  
 فساد التحليل الذي عارضه به لو افاد تعدية واعلم ان المعارضه في الاصل لسمي بالفرق عند الجمهور من لا يساوي الفاسدة التي لا تقبل  
 من السائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسين الشيخ وجه ايراده على طريق القبول منه فقال كل كلام صحيح في  
 الاصل اي في نفسه اصل منه يذكر على سبيل المقارنة اي يذكره السائل واصل لطرفه في مقام السائل على وجه الفرق ولا يقبل منهم  
 تذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك منافاة صحيحة على هذا لا تكاد تقبل بنا الاحالة كقولهم في اعتاق الراهن اذا احتق الراهن بالبيع  
 المرهون نفذ مقته عند ناساؤه كان الراهن موصرا او مسرا الا انه اذا كان مسرا يوم العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الذين يترجم  
 على المولى عنه يساوه وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان مسرا قول واحد له قولان في المعسر فعطل اصحابه في هذه المسئلة  
 بان الاعتاق يقتضي من الراهن يلاقي حق المترس بالابطال اي يطل حقه في الرهن بدون رعاياه وهو البيع بالدين عند الجمهور  
 الدائم عندنا فكان مودعا كالبيع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المترس فقالوا اي فرق اهل الطرق بين اصحابنا وبين اهل  
 الذي هو الاصل بين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يقتضي الفسخ بعد وقوفه فيظهر اثره من المترس  
 في المنع من النفاذ فينقذه على وجه يمكن المترس من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يقتضي الفسخ بعد ما صدر من المايل في عمله فلا يظهر اثر  
 حق المترس في المنع من النفاذ فينقذه لازما فذا فرق فقهي في نفسه ولكنه فسد صدره ممن ليس له دلالة الفرق وهو السائل  
 فلم يقبل والوجه في ايراد على الوجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتدنية حكم الاصل دون تغييره وتتميمه لا التسليم وجوده في الشرط  
 هو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل هو البيع وقت اي توقف ما قيل الراي في ابتداءه والبيع بعد ثبوته لانه  
 حق المترس لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو ترصص الى ان يذهب حق المترس ثم البيع كذا في الاسرار وانت في لهم  
 وهو الاعتاق تبطل اصلا لا لا يقتضي الفسخ والرد اي التلغى من الاصل شيئا لا يقتضي الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتداءه فان العبد لو رد  
 الاعتاق له بئره ولو اراد هو المولى ان يفسخه لايفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا التغيير لحكم الاصل لانه الابطال من الاصل غير الاعتاق  
 على وجه التوقف واصلا نصيب على التمييز او على المصدر وما مفعول به والمدا علم

**فصل في الترجيح** واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ من بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان دفع  
 المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم يندفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العطل من الممانعة  
 او العقب وحموها كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسود احوال الجيبان يساويه السائل في الدرجة باقائه دليل يوجب  
 خلاف ما اقتضاه دليل الجيب توجب دفعه بيان الترجيح اذا لم يندفع بطريق آخر فان لم يثبت للجيب الترجيح صار شقطة وان رجعت

فلا تأمل ان يعارضه ترجيح ملته كما كان له ان يعارض ملته بعلته فان لم يكن ترجيح ملته لزمه ما داه المذهب لان العمل بالراجح واهما  
المرجح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التسك بالترجيح من التعارض بل الواجب التوقف والتخير لقوله تعالى فاعبه وايا اولي الامر  
فخذوا بآلا اعتبار العمل بالمرجح اعتبار قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر واحكم بالمرجع حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع الصحابة وسلم  
على تقديم بعض الاولوية الظنية على البعض اذا اقررت به ما يقوى على معارضة فاتهم قد مواخر عاكفة رضى الله عنها في البقاء اثنتين على خيرة  
من روى ان الامام الايمن الماروق قد مواخر باروت من اوزاجه عليه السلام كان المصحح جنبا وهو صائم على احدى البهريتين من الخفصل  
بن حسان رضى الله عنه عن بعض عظماء المسلمين من اصحابنا صبا فلما صيام له قوى على ما كان يكره فلم يخلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر رضى الله عنه  
خبر الخيرة في ميراث السجدة لما روى عنه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يشك تعذره ولكن الظاهر لوجه ان العمل بالراجح بقوله في سوا  
والاصل تنويع الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى التقاد ولما قال عليه السلام ما اراه المسلمون حشا فموه عند  
مسن ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي في القول بوجوب العمل بالراجح ولا تقسم ان المرجح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على  
الاخر والمرجح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المنطوقين لان المنطوقين يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك  
في المنطوقين او ليس لبعض المنطوقين اقوى من بعض وان كان بعضهما اعملى واقرى حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا  
تعارض نصان قاطعان فلا يسبيل الى الترجيح بل لتاخر هو النسخ ان عرف النسخ صريحا او دلالة والا وجه المصير الى دليل اخر  
وهو التوقف ولا في مظهره منطوق لاستتمالة بقاء الظن في مخالفة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقضية منها  
فصل في تعارضها وجه الترجيح على الادب التي ذكرها قوله وهو اى الترجيح عبارة عن فضل في زيادة المتكلمين على الاخر وصفها في قولنا  
القياس لترجيح بقياس آخر اى زيادة احدى المتكلمين على الاخر وصفها في هذه العبارة توسع لان ما ذكره من الرجمان لا معنى  
الترجيح فان الترجيح اثبات الرجمان وكان الشئ خذ من المضاف لطوره واقام المضاف اليه مقامه وكان المقدر هو  
عن بيان زيادة واحد المتكلمين على الاخر وصفها ولما قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله والترجيح اظهار الزيادة لاحد المتكلمين  
على الاخر وصفها معنى قوله وصفها ان الترجيح يقع بما لا عبرة في المعارفة كما ان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا لقوم  
به المعارفة من وجه كرمها من الظن ان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت للمعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم  
بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن الميزان عليه تعديا في العادة كالذات او المجهدة او الشعيرة في مقابلة العشرة  
لا يعتبر وزن على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل يهمل كجمل كان لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوها اذا قوتك بالعشرة  
فالكان لا يسمى ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر ذنبا في مقابلة العشرة ولا يسد رواخر بقوله وصفها من الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين  
حديث واحد او قياسي واحد وفي الاخر حديثان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى لو قالوا الى آخره وقد اختلف فيه فذهب بعض النظار الى ان صاحبنا وبعض  
اصحابنا الشافعي رحمه الله لا يوجب الترجيح لان الدليل الواحد لا يقيم الدليل واحد من جنس قياسي اطلاقا بالتعاضد في الدليل الاخر سالما عن المعارفة فصح  
به دلالة المقصود من الترجيح قوة الظن الصادق على احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي فاعده دليل اخر مثله في اغيات  
الحكم في ترجيح على الاخر لا ترى ان العلة المتعارفة من اصول ترجيح على المتعارفين اصل احد المتعارفة لتوقفتها بكثرة اصولها لعل المتعارفة من اصول  
وكما يدل على حكم واحد يكون او على ترجيح من العلة واحدة المتعارفة من اصل واحد لتوقفتها بكثرة اصولها وكثرة اصولها ذمها



مما لا يوصف الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بصدقه في ذاته لا انضمام مثله اليه كما في الحسابات  
 وهذا لان الوصف لا يقر اقل منه فلا يوجد الاتباع والغير فيتقوى به الموصوف فاما الدليل مستبد بنفسه فلا يكون تبعاً لغيره فلا يجد  
 ما انضمام الى غير قوة بل يكون كل واحد معارفاً للدليل لنفسه يوجب الحكم على خلافة فيستأقط الكل بالتعارض وهذا بخلاف  
 العلة المنتزعة من اصولها باعتبار شهادة الاصول بصحتها فتعزز في انفسها فترجح على الاخر بتعززها فلما العلة فلا يتعزز  
 بكثرة ادلة ولا بكثرة اصولها لان كل اصل تشهد بصحة علة المنتزعة فلا يصح علة اصل اخر ولا نسلم ان قوة المطلق يحصل بكثرة  
 الادلة فانه لو اجتمع قياس عارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاماكن كان ذلك الخبر راجحاً لما لو كان القياس مع الهدوء  
 لو كان للكثرة اشرف قوة الظن لترجح الاقيسة المتكثرة بتعارضها على الحديث الواحد ولو زيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم  
 ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المحدثين لو اقام شأهين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاربعة  
 لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للجهة وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحق  
 بطريق الاصل كالأدلة يشهد بهلال كضمان وحده في السماء غير فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القائل في الامر بالصوم  
 فلا يقوم به الترجيح ولو امام احد شأهين مستورين والاخر شأهين عدلين ترجح شهادة العدلين لظهور اليقين فثبت ان  
 في شهادة قاض ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح فانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل حجة ويصير دمه له قوله وكذا لكما للثبات  
 والحديث وانما ترجح البعض على البعض لقوة فيه أي ومثل القياس للكتاب في انه لا يترجح اية بالنضمام اية اخرى او حديث  
 اليها ولا الحديث بالنضمام حديث آخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بالنضمام قياس اليه ونقل عن بعض مشايخنا رحمهم الله  
 ان انصاف المتعارضين وان كان حديث آخر لا يترجح واحد منهما من غير اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس في غير معك في  
 مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافق وتبايناً له فيصير مرجحاً والاصح ان اصل النص لا يترجح بالقياس لانه من جنس  
 ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصل وان لم يكن حجة في هذه الموضع وانما ترجح بعض الدلائل غير لقوة فيه بان كان احد المتعارضين غير  
 او حكماً والاخر اطلاقاً او كان احدهما خبر شهرة اشتهر واتى والاخر فساداً لان هذه المعاني تثبت قوة في احد العدلين عدست في الامر  
 على ما من بيانه قوله وكذلك أي دلماً لا يترجح احد العدلين بل يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحته  
 حتى اذا جمع رجل رجل اخر حجة واحدة صاحب القتل خطأ وجرح اخر مع جراحات مثلاً كذلك ايضا دوات من جميع الجراحات كانت  
 الدية عليها نصفين وتخل عنها العاقلة ولا يعمل صاحب الجراحات كانه قتلته وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جراحته من  
 جراحات صاحب الجنايات المتعددة علة تامة ليصل معارضة كجراحته صاحباً لواحدة فلم يصلح وصفاً لجناية اخرى فلا يقع بها  
 الترجيح ولو قطع احد بما يده ثم جز الاخر رقبته فالقاتل هو الذي جز رقبته ومن الاخر لزيادة قوة فيما هو علة تامة للقتل من  
 فعله وهو انه لا يتوهم بقاء جميعاً بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله والذم يقع به الترجيح اربعة أي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه  
 العوض في القياسات اربعة اقسام احد الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيراً من الاخر  
 كان راجحاً عليه سقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثراً يكون حجة فلا يتأثر في الترجيح وانما يصلح هذا النوع من الترجيح لان الاثر  
 يستغنى عنه فان الوصف به صار حجة فما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى بفضل وصفه في حجة أي لزيادة اثره وكما في قوله

الذي هو محجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا في حجة عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا  
عكسه وهو نظير حجة الخبر لقوة الاتصال فانه للمعارضة اتصال بالنبي عليه السلام لقوة بما يوجب قوة في الاتصال من سلامة من الاعمال  
وصحابة رواية وفقهه على ما يريانه فان قيل ان الشهادة صارت محجة بالعدالة كما صار الوصف محجة بالاثرة فم الشهادة لا تترجح بقوة العدالة  
هنا تعارض حتى لو وجد اصل العدالة في اجماعين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجاهلين قوى منها في الجانب الآخر وكذا  
القياس لان بعد اظهر تاثير ما ينبغي ان لا تترجح احد بالقوة الاثر قلنا الشهادة صارت محجة بالولاية الثابتة بالحمية والناس في ذلك  
والعدالة شرطت لترجح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلحق الى زيادة قوة فيها ولكن سلمنا ان الشهادة صارت  
محجة بالعدالة فحينئذ لاسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الاعتراف عن كتاب ما يعتقد احقرته فيه ولا تفاوت فيه بين الناس  
وكذا الوقوف على حقيقة فضل العدالة متعذرا لانه امر باطن وربما كان انفرادي نظير انما عدل في درجة في التقوى من الذي يحسن  
دون فيما يمتاز تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن الكراه لان تاثير ما ثبتت باول معلومة متفاوتة الا  
بعضها فروع بعض كين العمل بها والامثلة التي تتحقق فيها الترتيب لقوة الاثر السائل للاستحسان في مثل مسألة سوء سلج الطير فان هذا  
نعم في القياس لان لما بها متولد من العلم الخبيث فانه لا ياتي في المادة حالة الشرب في جميع الماكن في سور سباع البهايم وهذا وصف بين الاثر  
فان ملاقاته الخبيث لما يوجب تحريمه بالنفس كفي الاستحسان هو ظاهر لاننا نقدر على ما قد انقلع عظم حاجته لارطوبة فيه فلا  
يوجب ملاقاته الماء تحريمه كملقاته سائر النعام الطاهرة وهذا اقوى اثر من القياس لانه لا بد للقياس من الاحتياط وقد تبين انه  
لم يوجد الاحتياط اصلا فيقي المناظر للمكان مع ان وجه الاستحسان قد نال به دليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاوالي  
عن شبهها في ترجيح الاستحسان على القياس لقوة اثره فملا معنى قوله على مثال الاستحسان في معارضة القياس في مثل مسألة طول  
الحرة ملته لا يمنع الحرج من كمال الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله بيمينه لانه ارقاق الجسد على فيه منه وهو حرام على امر كالذي تحريم  
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق الهلكي معنى لانه الرق اثر الكفر والكفر موت كما قال الله تعالى او من كان ميتا فاصينا  
اي كافر اقميناها ولهذا الخبر الامام في الساري بين الاستحقاق والقيل واذا كان كذلك لا يباح الاخذ بالضرورة كالقتل وقتلها انه  
فكاح يملك العبد باذن مولاه اذا دفع اليه من اصل الحرة والامة وقيل لا يزوج من شئت فيلكه الحرة كسائر الامكنة وهذا اقوى الاثر  
لان المحرم من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تهنيئ اهل تنجيب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحرة في  
الكل فاما ان يخبروا ان الرق يتبع حله فلا هذا المشطرت قوة والارواح والاعمال في احوال البشر فانه كل رسول له عليه السلام  
التسع اذ ما شاء من النساء لفضله وشرفه فاما ذكره من الاثر فنحن بجملة لان الدلائل اولى دون التفتيح وذلك ما يريه بالعلم  
في الحرة باذنها وبفساد الامة بغير اذنها فالارقاق اهل وصفيته باحواله فان كمال الامة باثر لمن ملك سرته يستغنى بها عنه كذا في  
اصول الفقه لغو الاسلام وقدا وضحاها في الكشف قوله والترجح القوية اثباته اي اقبلت الوضوء الموثر على احكام المشهودية والملاذ  
ان يكون وصفا احد القياسين الزم احكام المتعلق به من وصف القياس لما خرد به المقسم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحة  
الوصف الموثر انما صار محجة باثره ومرجع اثره الكتاب والسننة اذ لا يخلو لشبهة باحد هذه المواد انما اذا الوصف ثابتا على كل  
احد وقوة لفضل معناه الذي صار محجة وهو حجة اثره الى هذه الدلائل لقولنا في صحيح المراسل انه سمع خلاصه تكراره ان ثبت في ادلة

التفتيش اى في دلالة على التفتيش اى لزيادة ثبوت على الحكم المشهور وهو التفتيش من قولهم اى قول صاحب الشافعي انه ركن في الالة  
على التكرار لان الركنية وصف عام يشتمل اركان الوضوء والصلاة وغيرهما وى لا توجب سننية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركبة  
في الصلوة اتمامه بالمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجدة للكمال بل سننية طالما تكرر التكرار السجدة ليس  
من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد في الوضوء متكرره وليس بركن مثل المضمضة والاستنشاق  
فثبت ان التكرار ينفل عن الركنية وجودا وعدا فاما اثر المسح في التفتيش فلازم في كل ما لا يعقل تطهير اى في كل مسح شرع لتطهير  
ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتيقن ومسح الجوارب على قول من يجزه واصر بقوله في كل ما لا يعقل تطهير عن الاستنجاء  
بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصد من ازالة النجاسة او التيقن والتكرار اثر في تحصيل  
هذا المقصد والاشارة ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكثرة التبدل بالنفس كما في مسح الرأس انحت قوله  
والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد له  
الوصفين اصلان او اصول فترجى على الوصف الذي لم يشهد له الاصل وان مثل وصف المسح في مثل التثليث فانه لما شهد بصحة التثني  
ومسح الخف ومسح الجبهة وغيره ولم يشهد لصحة وصف الخف وهو الركنية الا لفصل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحابنا  
رحمة الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواية في الخبر والخبر لا يترجى بكثرة الرواية  
على ما مر به فكذا ايراد لانه من خلس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل صل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو الصحيح لان حجة  
مسح الوصف المؤثر الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا  
من شهادة التاثير والنبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلت للترجيح وهو من جنس الاشتغال في الحسن فان كثرة  
الرواية ليست بحجة بل الخبر هو الصحيح ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير شهورا او متواترا فترجى على  
ما ليس بملك له منته قبيح بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف العمومي على ذكره يقع في الترجيح الاصول على اصل هو قريب من القسم الثاني في التثني بقوله لان  
في كثرة ما ليس زيادة لزوم الحكم معه قال شمس المائنة رحمه الله من نوع من هذه الانواع افاقدرته في مسألة الاوتبين به امكان تقدير النوعين اللذين  
فيه لصا وبذلك في التقويم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد هو الترجيح بقوة تاثير الوصف لان ابحاث المختلفة في تقديرها باعتبار ابحاث  
والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر كبر في  
بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح في مسألة التثليث  
مشلا في هذا القسم اخذ من نظائره كالتميم ونحوه عبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني باثر كثرة الاصول وليس هذا كترجى القياس  
بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قيا على علي حدة وفيما نحن فيه القياس من احد المعنى واحد لان اصوله كثرة ولا كالترجيح  
بغلبة الاغلب لانه ترجيح اوصاف كثرة مع كون القياس على حدة كما قالوا في اللغ انما لا يعنى على اعمية عند الدخول في حكمه لان الاشياء  
بينه وبين ابن النعم اكثر من اشياء بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو محرمية ويشبه ابن النعم باوجه مثل جوار وضع الزكوة من طهر  
وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه حل حليته وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشياء يصلح للمرجح من الاصل  
والفرق وكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحة فيوجب قوته وثباته على الحكم



والعلم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قوله والترجيح بالعدم عند عدم وهو القسم الرابع من اقسام  
الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطبوعا انعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجعا على الذي  
اطرد ولم ينكسر فاعترف في صحة فعدم بعض المتأخرين لا عبرة به لان عدم لا يتعلق به علم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجود  
لان ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب واختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف  
الذي محل حجة علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ودكالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لا شلوا لصحة  
الرجحان الى عدم الذي ليس بشئ كما قال الفرقين الاول ويظهر ثمرته عند المناقضة فانها اذا عارضت هذا النوع الترجيح ترجيح اخر من  
الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال ومثاله قولنا في مسح الراس نه مسح في وضوء فليس  
مكرره فانه ترجيح على قوله انه ركن في وضوء فيسبب تثلثه لان ما قلنا ينكسر باليسين مسح كفصل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا تكسر  
لان المضمضة تكسر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمات للتكاح لا يجابا بالمتن احق من قوله بجواز وضع زكوة احد ما  
في الآخر لان قلنا ينكسر في سبب الاعام وما قالوا لا ينكسر لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل لا يجب به تنقي قوله او اذا تعارض ضرائح  
كان الرجحان بهذا بيان المخلص عن تعارض الترجحين فانها اذا تعارضتا محتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض ثم لا يتخلو من  
ان يتبع كل واحد منهما معنى راجع الى الذات او الى الحال واحدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يطالب الترجيح  
بقوة في المعاني ان كان فاللغى التعارض وتحقق لا القطع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح  
الاخر لوجوب ان الذات اسبق وجودا من الحال زاما كقوتية فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير باحدث من شئ  
في حال الاخر بعد ذلك كاجتماع معنى ملكة لا يحتمل الفسخ بما يحدث من اجتماعه واخر بعده ولا يقال لذات اسبق وجودا على حال نفسها  
لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى ميتساويان لانا نقول المنطوق كون الذات في نفس الامر مقدمة على  
مسألة ان الترجيح بالذات وبالحال قد يقينان في شئ واحد كمنه في مسألة التمييز رجحنا بالكثرة وبما راجحة الى ذات الصوم ترجح  
الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان الحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره  
له حكم عدم في حق نفسه لعدم قيامه ببقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجوده ووجه تابعة بغيرها والذات موجودة من  
كل وجه ومن نفسها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يحل لاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسجا  
واباطالا لما هو اصل نفسه بما هو متبع بغيره والنتيجة لا يصلح مبطلا لما هو اصل نفسه وناسخا له قد يرد عليه ان تتبع الشئ لا يصلح مبطلا  
لذلك الشئ ولكن يصلح مبطلا للشئ اخر راجحا مثل الاول قوله وعلى هذا الصلح هو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال  
قلنا في صوم رمضان وفي كل يوم من ان يكون غيبة قبل انقضاء النهار لان الصوم ركن واحد تعلق بجوازه بالغريزة فاذا وجدت  
الغريزة في البعض دون البعض تعارضها اى البعض الذي وجدت الغريزة فيه والبعض لم يوجد فيه او تعارض وجود الغريزة في البعض  
وعدمها في البعض فوجود ما في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساو في الكل لانه ركن واحد لا يتجزأ  
فساوا رجحنا بالكثرة اى رجحنا البعض الذي وجدت الغريزة فيه او وجود الغريزة في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات على  
بالصحة ورجح الشافعية عمدا لم يعضل الذي لم يوجد فيه الغريزة فحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجمع فيها جهة الصفة

وجه الفساد ترجيح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجيحنا ادلى لان الكثرة من باب الوجود لانها تحصل بانضمام الاجزاء وهي معنى راجع  
الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارى على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالاحوال اعلم ان الاصطلاح  
مكرر وادجوا كثيرة في الترجيح الصعيقة والفسادة بحيث لا يمكن تضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصعيقة على هذه الاربعة لا  
سوى المبينة على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بعلية الاشياء والترجيح لعموم الوصف والترجيح  
بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحراز التطويل فهو في مقام الاختصار واعتمادا على ما ذكره الائمة في بقية  
وقد بينا في كتابي كشف توفيق الشرح

**فصل** قوله نعم مبدأ ثابت يوجب التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنن والاجماع شيان لا احكام المشروعة مثل محل بحث  
واجواز الفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعية وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل الاسباب لعلل والشرط وانما قيد بقوله  
سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بل القياس منظم للحكم لا ينبت  
وانما يصح التعليل للقياس الى الدليل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعديته حكم معلوم ثابت  
وشرطه بوصف معلوم وللمحقق ذلك الابد معرفة هذه الاشياء فالحقنا بما هي تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس لكونه  
الحماقما بواسطة معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام التعليل ببيان اركانها وشرطه وما يتعلق به الوسيلة يتقرب به الى الغية ولجميع الوسائل  
والوسائل لا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس ذالوسائل مقدمة على  
المقاصد لا نأقول كون القياس صلا من اصول الشرع ومجته من مجته واجب وصله بالرجح المتقدمة وترتيبه عليها فذلك لازم تاخير  
بيان الجملة اجماعا به قوله حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة بالنسبة على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول  
الفقه الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه الصحيح والمعين حق اى موجودا بآثاره وهذا الدليل حق اى موجود بصورة ومطابقا  
حق في ذاته فلان اى شئ موجود من كل وجه قال حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعام فلا يقتضيه احد ونسب الله تعالى  
تعليلها لتلخيص مخرج احد من الجبيرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم اتخاذه قبله مصلوتم ومثابة لا اعتد راجعهم وحرمة الزنا  
لا يتعلق بها من عموم الحق في سلامة الاسباب وصيانة الفرس ارتفاع اسيف بين العشائر بسيف التنازع بين الزناة وانما ينسب اليه  
تعليلها لانه تعالى تعالى عن ان يتبع بشئ فلا يجوز ان يكون شئى حقاله بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقاله بحجة التحليل لان لكل سواء  
في ذلك بل الاضافة لشرع اعظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان يتبع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة  
مال نفيه فانه حق العبد يتعلق صيانة ماله بها فلذلك يباح مال غيره باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة اهلها قوله كمال القذف  
ما اجتماعه حق العبد فيه فالبسب ما القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لرفع عار الزنا عن المقدوف دليل على ان فيه  
حق العبد وشرعه حد اذ اجرا لئلا يظلم الله تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا لان حق الله فيه فالبسب عندنا حتى لا يجزى في  
الارث ولا يسقط بعقوبة المقدوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابى يوسف رحمه الله في حق الله فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة  
من كلمة واحدة ادنى كلمات متفرقة لا يقيم عليها لاحد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجوز فيه العفو الارث ولا يجزى  
فيه التداخل مع بان سبب الوجوب كالتناول من عرضة وعرضة محقة وكذا المقصود وقع عار الزنا عن المقدوف وذلك حقه وان كان سببه

الجناية على العبد منتهى تعذر اليه علم انه حقه كالقصاص كذا الحكم يدل عليه فان نصومته العبد بشرط ان يعرض له عليه حد القذف  
لما يدعى ان عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك المخصوصة في المال دون الحد متى لو خاص في الحد لا يلتفت اليه وكذا العمل بالرجوع  
فيه بعد الاقرار ولا يسلط بالتقادم ويقام على المتأسر بالاتفاق وانما يؤخذ المتأسر بما هو من حقوق العباد والا ان المقذوف لا يمكن من  
الاستغناء بنفسه كما يمكن من الاستغناء القصاص لان الضرر يختلف شدة وقرعة ومن الجائز ان يزيد على الحد المشرع من حيث اعتبار الحقنة  
الفرط غصبة فهو من الامام فعلا للموهم بخلاف القصاص فانه معلوم بحدوده ورجوع الرقته ولا يجري فيه الزيادة والنقصان فوض اليه ونحن  
تسأل السبب بالحكم اما السبب بان حد القذف قد يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد تحقق به تهمة الزنا فوجب له الحد على القاذف ليكون  
هو جازيا على لا قد اقام عليه ليزول استيهابه عن المقذوف تلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يجد القاذف ولما وجبت تعففيه  
اثر الزنا فالتمس التمسك به كان الحد واجب عليه فالصالح وجب ان يخلص على النظارة بوجوب جرم يجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن منك  
بهذه التهمة حرمة عرض المقذوف والله تعالى في عرض المقذوف حق والمقذوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة والوجه الاول ان  
في الحق الله تعالى والوجه الثاني وجب الحق الله تعالى والعبد فقلنا معظم الحق فيه لحد عرض بل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية  
على النفس وفيها الله تعالى وهو حق الاستغناء والعبد حق وجب العبد جرح يجعل لحد حرمة له ذلك فصا معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان  
حرمة القذف لا يسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمرأة التي ثبتت حق الله تعالى بكفرها وجنايتها ولو كان معظم حق  
للعبد يسقط بكفره الذي يسقط حرمة حرمة حرمة وكذا تنفصه بالرق من اظهر الدلائل على ما قلنا لان يجب حق العباد ولا يتصف بالرق كالكلف المال  
وانما يقتضيه يجب حق الله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف والدليل عليه ايضا ان تهنيؤه الى الامام وهو انما يتعين ثبانا في استيفاء حق الله  
تعالى انما كان حق العبد فاستيفاءه اليه لا يعتبر توبهم التفاوت فان الزوجان يعززان وجهه لما كان ذلكم حقا ولا ينظر الى توبهم التفاوت من  
هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما توبهم من صاحب الحق توبهم من الجبال ولكن منع صاحب الحق توبهم من الجبال يمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا  
ظلمه كما يمنع الجبال منه مع انه لا يمنع صاحب الحق توبهم الزيادة عن تهنيؤه حقه كتوبهم السببية في القصاص ما استدرك من سائل يدل على ان العبد  
فيه حق ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق الله تعالى وانبتنا به دليله ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر والكان معظم الله تعالى بشرط الدعوى في حق  
الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحسب الله تعالى لا يملك بشرط اطعاه فان الدعوى لا تنافي في الحد كما في الرقعة او بعد ما ثبتت بالاقرار لا يملك  
فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له بالاقرار كذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محسنا حق الله تعالى فانه ليس له كذب ظاهر  
فثبت فيه شبهه الصدق والحد يطل بالثبوت الا ترى انه اذا ثبت بالنية لا يعمل لا تكار فيه لان النية ترد الكاره واذا ثبتت بها فبذلك لا يجري فيه  
الارث لانه خلافة هي لا يجري في حق الله تعالى ولا يقطع بالقبول لان العبد انما يملك اسقاط ما يخص حقا او ما غلب فيه حقه فلما هو حق الله تعالى  
فلا يملك العبد اسقاط وان كان له فيه حق كالأداة فانها لا يسقط الزوج لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والميسر قوله  
كالقصاص من حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص شتم على محققين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس والله تعالى فيها حق الاستغناء وكما ان  
للعبد حق الاستغناء ببقائها كانت العقوبة الواجبة بسبب شتمه على محققين وان كان حق العبد ارجا بخلاف الدليل على ان فيه حق الله  
انه يسقط بالشتمات كالحمد والثناء الصلة وانه يجب جزاءا افضل في الاصل للفهمان لمحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان لمل من كل وجه  
كالدية لا يقتلون به وازمنة الا فعل يجب حق الله تعالى ولكن لما كان جوبه بطريق المبالغة التي تنبئ عن معنى الجبر بغيره لا يمكن وفيه معنى المعادلة بغير



من هذا الوجه علم ان حق العبد راجع واليه اشير في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فحق قوله لكم اشارة الى خلوص حق العبد وفي اسم القصاص البني  
من المماثلة اشارة الى معنى الجح كذا قيل وكذا القولين استيفاء الى الواسطة وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح وصحة اعتوا  
بالاجل على ربحان حقه ايضا قوله عبادات خاصة كالايان والصلوة والزكاة ونحوها مثل الصوم والجهاد والنج وهي على مراتب  
فالايان اصل وسائر العبادات فروعه اذ لا صحة لها بدون اصلها وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل هذه الفرع وعماد الدين ولهذا لم يحل عنها  
شرعية من شرائع المسلمين شرعت شكر النعمة البهيمية لتشمل ظاهر الانسان وباطنه كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا يكون عبدا شكورا  
الا انها لما صارت قرينة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قرينة بالواسطة ثم بعدها الزكاة لتعلمنا نعمته للمال التي دون نعمته  
النفس وبعدها الصوم لانه شرع رباضة وقهر للنفس الامارة بالسوء لا يصير قرينة بالواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في  
النسبة لان كونها اماراة بالسوء صفة تقع فيها وبعده الحج لانه عبادة بحجة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتبادر الى البالغالي يختص  
بقطع معظمتها واولقات شريفه وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا يجر الاوطان وجانب الابل والدابة والقطع عنه مواد الشهوات  
في البوارى ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه وكان دون وبعده هذا الوجه هذه الجملة  
الجهاد لانه فروض الكفائية وما يقدم من فروض الصعيان وذلك لان الواسطة بهنا كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصود  
بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل ببعض وكان من فروض الكفائية ثم الكفر جنسية قائمة بالكا فتبانه باختياره وكان امره ارضاءه  
والجهاد الذي شرع له فنه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الواسطة المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيارا لبعده  
فيما وكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من نوافل العبادات ومثلها وادلتها من الزوائد لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملة  
الفرائض زيادة عليها فلم يكن مقصودة قوله وعقوبات كالملة اى محقة لا يشوبها معنى آخر تامتنى كونها عقوبة كالحمد ومثل حد الزنا وحده  
السيرة وحد الشر لانها وجبت بجنائيات لا يشوبها معنى الا باحة فاقضى كل منها ان يكون له عقوبة ناجزة عن ارتكابه فحق الله تعالى  
على الخلوص لان حرمة حقه على الخلوص قال عليه السلام لكل ملك حجي وحج الله محارمه وعن البر وانها انما سميت عقوبة لانها تمكوا  
للعن من عقبة يعقبه اذا تبعه قوله وعقوبات قاصرة وتسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل قرابين ما هو كامل وقاصر والجلد  
لفظ ليطلق على ما هو عقوبة كانه قوله تعالى جزاء بما كسبوا على ما هو مشوية كانه قوله تعالى فلا تقسم نفس ما اخفى اسم  
من قرأ امين جزاء بما كانوا يعملون فمقصود معنى العقوبة تسميها آخرية اذ مطلق اسم العقوبة ليطبق على الكامل منها وذلك مثل حرمان  
الميراث بالقتل فمعنى العقوبة فيه مع وجود حكمة للاستحقاق وهي القرابة طاهرة لانه نحن عنه بحق القاتل بحد تعفى العزم معنى العقوبة ولان  
ما يجب لغير الله تعالى بالتعدي يجب لمن وقع عليه التعدي لا لغيره وليس في حرمان الارث نفع عائد الى المقتول المتعدي عليه فثبت انه  
وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكابه ما حرمة كالحمد ولان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه  
عقوبة لا يتصل بسببه لم يظهر بدنه بخلاف الحد وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمتنع ثبوت ملكه في تركه المقتول وكان عقوبة  
قاصرة وللدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوت بالقتل الخطا فانه في الجنائية قاصرة بلا شبهة فلم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا  
في العقوبة لما ثبت بشئ بنا الجنائية كالتعصيص لانه لا يلحق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجنائية القاصرة ولكونه عقوبة لا تثبت في حق الصبي  
حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجزاء قاصر كان او كاملا يستدعي حظر

لا محالة والمخطئة ثبت بالخطاب والالخطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالخطر ولا بالتقصير أصلا فلم يمكن تعليق الجزاء بخلاف الخاطي إذا كان عالما  
بالغاية فخطب إذا خطب جازم المأخذة لانه لا يقع الا من تقصير منه وكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه كما أجسد الله في قوله تعالى  
ربنا لا تؤاخذنا ان سبنا او اخطانا فيؤنا ان يتعلق به الجزاء القاصرة وهو الحرامان التقصير في التثبت كما تعلق به الكفارة ولان يتعلق به الجزاء  
الكامل وهو القصاص بعذر الخطا فاما الصبي فبنا في الخطاب أصلا لقصور الالة فلا يوصف فعله بصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا ثبت في  
حقه العقوبة الكلمة ولا القاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحدة ليس في هذا النوع الاول هذا المثال ولهذا قال شمس الامنة  
رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ المتنب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها  
قاصرة بهذا القسم فعمل اللفظ على حقيقة فلا يحتاج الى حمله على الواحد قوله وحقوق دائرة بين الامر بين العبادات والعقوبة  
وهي الكفارات فبينها معنى العبادات لانه يجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه جبر الكفارات  
والشروع لم يفرض الى المكلف اقامته شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الامة فيه فيتوصل بطريق الجبر وكان في اداها  
معنى العبادات مع انها تبادى بها هو محض عبادة كالصوم والاقاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانهما لم يجب الا اجرة على افعال  
توجد من العبادات ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم يجب بتداه كما تجب العبادات بل يتوقف على اسباب يوحى  
من العبد فيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جازما على ارتكاب المخطور  
الذي يستحق المأثم به وجهه العبادات فيها غالبية عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاحذار مثل الخاطي والناسي والمكروه وكذا الحرم اذا خطر  
الى الاصطيا والمحمصة اصابتها الى خلق الراس الا ذى به من راسه جاد لاصطيا والخلق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة  
فيها غالبية لا تمنع وجوبها سبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادات ان لم يمنع الوجوب على هؤلاء  
المعذورين فجهة العقوبة يمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا ثبت الوجوب بالشك يوضح انها تجب على من ليس بجان في اليقين والما في  
المنشوء ان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليقين لان جبران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا سلم هذا الكافر وتكلمت حث  
وهو في المنشوء غير جان ايضا لان جبران المؤمن غير مشروع ومع ذلك فجهت لكفارة ففرقنا ان جهة العبادات فيها راجحة ما خلا فيها  
كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبية لان سببها لا يتردد من بين الخطر والاباحة لقصد الفطر بايصلح نفعها وهو جناية محض  
لكن الصوم لما لم يكن مسلما تاما الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فاقصود الجناية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة  
لكنه بمنزلة عدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويؤدي عبادة وتخرج معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض المشهور  
والدليل عليه انها تنقطع في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحمد وفان من جامع على طعن ان الفجر لم تطلع او على طعن ان الشمس  
قد غربت وقد تمين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا لا فطر بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع قلنا سقطت  
بالشبهة عرفنا انها المحقة بالعقوبات وقد حققنا في الكشف قوله وعبادة فيها معنى الموت حتى لا يشترط لها كمال الابدية وصدقة الفطر  
الموتة الثقل فقوله من مات القوم امارتهم اذا حلت موتهم اى ثقلهم وقيل العدة من قولهم انا في فلان واما مات له ما لا اذا لم يستعد  
وقيل انها من موت الرجل اموته والهزة فيها كفى في اداءه وقيل هي مفقولة من الما دون وهو الخروج والعدل لانه ثقل على الانسان  
او من الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والصباح واهى صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على ههنا العبادة والموتة

لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصيام عن العفوف والوفاء واعتبار صفة التناهي في حبه كما في الزكاة واشترط البيهقي في اداها  
 حتى لا يتأدى بدون البيهقي بحال وعدم صحة اداها من غير المالك حتى لو ادعى المالك صدقة الفطرة عن نفسه لا يجوز كالمال الذي له وتعلق  
 وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه  
 سببا لان سببه ان فيه معنى الموتى كالنفقة والى معنى الموتى اشار النبي عليه السلام او ما من متولون الا ان معنى العبادة لما كان  
 راجعا لما ذكرنا من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيها معنى العبادة في حق من لم يخلص عبادة لم يشترط كماله كماله  
 كما تشترط للعبادات الخاصة حتى وجب على الصبي والمجنون لغيره في مالها كنفقة ذوى الارحام وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما  
 وان عندهما يجب صدقة الفطرة في مال الصبي والمجنون لانفسهما وفيهما يتولى اداها ذلك عن مالها الاب او وصى الاب او الجدة  
 اذا لم يكن لها الاب ولا وصى الاب او وصى الجدة بعد الجدة او وصى نصيبه القاصي لها وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا يجب صدقة الفطرة  
 عليهما في مالها فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالها ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب ما من الولد كماله  
 يجب عليه سبب راس العبد الكافر واذا ادعى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادعى صدقة وجب عليه بسبب عبده من مال الصغير  
 ولانها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلم يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنها وعلية يتبطل الوجوب واستحسن ابو حنيفة وابو  
 حنيفة في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى الموتى فبا اعتبار معنى الصدقة لم يجب مع الفقير كالموتى وباعتبار الموتى صح الايجاب على الصغير  
 كالموتى وان كان فيه معنى الصدقة واليه استمر في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح قوله وموتى معنى القسمة وهي العشرة  
 سبب العشرة الارض النامية حقيقة الخارج فبا اعتبار تعلقه بالارض هو موتى على ما سمين وباعتبار تعلقه بالهبة والمخرج كمتعلق الزكاة  
 او باعتبار ان مصرفه الفقراء كصرف الزكاة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبهها بالزكاة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا  
 اصل شرطه الشرط تابع فكان معنى الموتى فيه اصلا ومعنى العبادة تبع وهذا معنى الموتى في معنى العبادة لا يتبدل على الكافر اى لا يؤثم  
 على ارض الكافر العشرة في ابتداء وضع الوضيفة لان معنى القرية وان كان تابعا يمنع صحة وضعه على الكافر لانه ليس باهل القرية بوجه  
 وجاز البقاء عليه بقا العشرة على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملكه لعمري ارضاً عشرين متعة متعة كما كانت عنده لان العشرة يجب بموت  
 الارض كالمخرج فيكون الكافر لانه من اهل تحمل الموتى الا ان في اداء العشرة للموتى من قرية وثوابا تبع المعنى الموتى كما في نفقة  
 لا يؤمن والاولاد واذا كان معنى القرية في الاداء تابعا لمكن الايجاب على الكافر بلا تضييق قرية في اداها كما في النفقات بخلاف  
 ابتداء ايجاب العشرة عليه حيث لا يجوز لان الكافر مانع منه لما فيه من ضرب كرامته مع اسكان وضع المخرج كما ان الاسلام مانع من وضع  
 المخرج مع اسكان وضع العشرة فاما بعد ما صارت عشرين فيستقيم ايجابه على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالمخرجية لا تصير عشرينية باسلام  
 المالك وعند ابى يوسف رحمه الله يجب تضييفه لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضييفه اذا وجب اخذه من الكافر صدقات هي تغلب  
 ولا يبره الذي على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله يتقلب خراجية لانه لا يمكن التناهي في العبادة من العشرة لانه معنى القرية في صرفه  
 الى مصارف الزكاة التي هي عبادة والكافر ليس من اهل علم يجب بحث ليعرف له الفقهاء فان قالوا لغيره في المقابلة فهو اذا حق اخر  
 تبدل لما استتمت لان العشرة انما عرف بوصف العبادة فاذا اصبحت بهذا المعنى لم يبق عشرين الا ان الشرع يعرف بوصفه واذا سقط  
 الاول ووجب حق آخر كان الخارج به او لم يكن من الغير تسمية كما في ابتداء المن عليم بخلاف المخرج حيث يبقى على السلم لانه من اهل



ان يؤخذ منه مائة مائة من الثواب كنفقة دابة وما يجب صرفه الى المقابلة من الجبال عند الحاجة ولان الاسلام لا ينافي  
 ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلهذا في المونة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاول وعن محمد بن ابيان في  
 العشر الباتية على الكافر بعد ملكه الارض العشرة مائة روي في السير الكبير بوضع موضع الصدقة لان حق الفقير ان يتعلق به  
 فهو يتعلق حق المقابلة بالاراضي الخراجية ورواية ابن سامة بوضع بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار  
 الله تعالى بطريق العبادات وما لى الكافر لا يصلح لذلك فيوضع الخراج كالمال الذي يأخذه العاشر من اهل الذمة قوله  
 ومونة منها معنى العقوبة وهو الخراج الخراج مونة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم للراعيين الموعود بسبب  
 بقاءه هو الارض لان القوة يفسد منها فوجب العشر والخراج عسارية لها كما وجب على الملاك مونة  
 عليهم ورواهم وعسارية ورواهم وعسارية الارض وبقاء الجباية المسلمين لانهم يذون من الدار ويصونونهم  
 من الاعمال فوجب ذلك الخراج للمقاتلة كفاية لهم لئلا يتمكنوا من اقامة النصرة والعشر تحت جين كفاية لهم  
 لانهم هم عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر تتصرون بضعنا لكم وكان الصرف اليهم  
 حرقا في الارض من افعالها قبلها بعد ما سئل المونة فيها ثم اشيع جعل في العشر معنى العبادات كحمايتها كرامة للمسلمين وفي  
 الخراج معنى للعقوبة لانه لكافرين وذلك لانه يتعلق بالارض بصفة المكن من طلب النار بالزراعة والاشتغال بالزراعة  
 عسارية الدنيا والاعمال من الجسد وبها من ضيق الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك وقوله عز اسمه واثاروا  
 الارض وعمرها اكثر مما عمرها فيصالح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الاراضي فله متضمنة بمعنى العقوبة لوضع الجباية  
 على الكافر واليسر اشار النبي عليه السلام بقوا اذا تباعدتم بالعين واتبعتم اذ تاب البقرة ولستم وطم عليكم عدوكم  
 وسئل قوله حين رمى الى الزراعة في دار قومهم ما دخل هذا دار قومهم الا ذلوا وكان الخراج باعتبار تعلقه  
 باصل الارض مونة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والمكن من الزراعة وصف فينا  
 مونة فينا معنى العقوبة ولذلك اى ولان الخراج متضمن معنى العقوبة والذل لا يثبت الخراج على المسلم حتى  
 لو اسلم اهل بلدة طوعا او قسرا لاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاية البقاء عليه  
 اى بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم اكرهه وله ارض خراج  
 يؤخذ منه الجباية لان الله تعالى لا يسلط بعد الوجوب ايضا فانه لم يسلط باختيار معنى العقوبة وقد  
 عارضه معنى المونة وانما يوجب الميثاق لا يسلط بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبة بين كل وجب  
 بل ينافيها من حيث انه سبب العسيرة والكراهية كما قال الله تعالى ولشد العسيرة ولله سوله وللمؤمنين  
 ولا يصلح سببا للذل والعدوان الذم هو عقوبة ولا ينافيها من حيث انه شرع في حق  
 المسلم ما هو عقوبة محضه كالحجود والقصاص واذا كان كذلك قلنا لا يثبت الخراج على المسلم  
 علما بالوجه الاول ويجوز ان لا يثبت عليه عسيرة بالوجه الثاني اذ لا يثبت الا على من لا يثبت

من الائمة او فاما الكفر فينا في القرية من كل وجه فلا يكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء ونقار قوله وحق قائم بنفسه وهو خمس النعام  
والمعادن اسي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب يت باقتباده على العباد او به بطريق الطاعة  
او بغير ما مثل صلوة والزكاة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو خمس النعام والمعادن لغنيته ما ياخذ المسلمون  
من اموال الكفار بالاستيلاء او المعدن اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الصيغ  
والاشياء من معدن بالمكان اذا قام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرها واشباته لياها في الارض حتى عدل فيها اسي ثبت كذا  
في القرب فانه اسي خمس حق وجب اسي ثبت لله تعالى يكلم الوحيه لاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء طه  
المصاب به لانه اسي صار المصاب بالجهاد لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى ايج بين  
ذكر الشؤ الرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لاحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين ثبت ان مجموع  
المصاب حقه على قنومس لكنه جل جلاله اوجب اثبت اربعة خاس المصاب للغانمين منه اسي بطريق ائنه عليهم من الله عز وجل  
من غير ان يستوجبوا بالجهاد لان العبد يملك مولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاء مجللا في الدنيا فضلا  
ورحمته فلو يكن الخمس حقا لزمنا اذ هو بطريق الطاعة بلما استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى  
من ساءم في كتابه وقوله سلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في اقامته حقوقه ولله اسي ولان المصاب بالجهاد  
حق ثابت بنفسه ولهم يجب علينا بطريق الطاعة جوهرنا صرف خمس الغنيمة لانه من استحق اربعة اخاسها من الغانمين والي  
ياهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكاة والصدقة  
فان صرفها لليجوز الى من ادارها وان اقمه حتى لو سلم الزكاة الى الساعي بعد حوله ان يحول فاقتر قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له  
ان يتصرف بها من الساعي ويصرفها الى حاجته لنفسه وكذا الوارثه كفارة وهو فقير فلك من الطعام مقدرا يؤدى به الكفارة مثلا  
لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل  
الايتاء ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما جهنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى  
ام يصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في النعام كان هو وغيره سواء قوله وحل لبني هاشم عطف على قوله جوزنا اسي ولان هذا  
ليس بحق لزمنا او بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبني هاشم لانه اسي هذا المال على هذا التحقيق الذي بيناه من  
قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اذ هو بطريق الطاعة لم يصرف من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا يصير ورثة الا ولاد  
الواجب ومحل لا تقال الاثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا طبعيا انتقال  
الاوساخ اليه او شرعا انتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤده واجب فبقى طيبا كما كان حل لبني هاشم بخلاف مال الزكاة  
فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يجل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اسي يحرق في خالصته اهم كثيرة نحو ضمان الدية و بدل  
التلف او المصوب وملك البيع والتمن وملك الطلاق والنكاح وما اشبهها قوله واما قسم الثاني فاربعة السبب يعني من التقييم المذكور  
في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على ان الحصر هو ان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجود الظاهر  
او لا يكون والاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون حلالا على وجوده

اولا الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والا وجه ان السبب على المحصر هو الاستقراء لا غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل اليه المقصود  
وبينه سمي الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل اليه المقصود قال الله تعالى وامنناه من كل شئ سببا اي طريقا موصل اليه وسمى سببا لانه يتوصل  
الي البيت ويسمى سببا لانه يتوصل الي الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان  
يضاف اليه وجوب ولا وجود قيل حذرنا بقوله طريقا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف  
اليه وجوب عن العلامة وبقوله ولا وجود عن شرط وبقوله ولا يعقل فيه معاني العقل اي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجوبه بسطة وبغيره اسطة من سبب  
الذي له شبهة العلامة وعن سبب الذي فيه معنى العلامة فاما كان كلامنا طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن  
لا يخلو عن معنى العلامة وكما ستعرف وقديم التعريف فمعين خلوه عن معنى العلامة بقوله لكن تتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف  
اي علة غير مضافة الى السبب فهذا هو السبب هو حقيقة على اختيار المصنف وهو اختيارنا في الاسلام بحمله وغيره فكل هذا يكون تسمية  
الوجه شبه البيت والتمثيل وسائر اذكره في فصل بيان اسباب الشرائع اسبابا لطريق المجاز وذكره في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة  
عبارة عما يتوصل اليه المقصود وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل مظهر متضمنه والى دليل السبب  
عنه كونه معناه حكم شرعي وفائدة نصيب سببا معرنا الحكم سهولة وفوق المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع  
الوجه فذلك من يعطى اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فكل هذا التفسير يكون السبب سببا عما ماتنا ولا الكل ما يدل على الحكم بوجوب  
اليه من العلة وغيره فيكون تسمية تلك اسبابا لطريق الحقيقة وذلك هي السبب حقيقة يتخلل دلالة السارق اضافة المصدر الى المتقول  
به اي مثل دلالة الانسان السارق على ان الانسان آخر يستره او على نفسه لا يفعل لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض في  
طريق الاصول الى المقصود وقد تتخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب هو الفعل الذي يباشره المجرم لولها  
فلا يمكن اضافة الى السبب لا يلزم عليه دلالة المجرم انسانا على صيد وقتل المدلول به حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة  
سبب محض تتخلل فعل فاعل متماثلها وبين الحكم لاننا انما سبب محض بل دلالة في دلالة من الصيد مباشرة جناية اذا لم يزد  
بها ان الصيد فانه امن بهجده عن الناس لو اريد من اعيانه كانه قد التزم لعقد الاحرام الامن الصيد عنه فصار جازبا لا دلالة الامن  
عنه بالدلالة فيقتضى كالموضع اذا دل السارق على لادوية يظهر لانه بان جهره بالكنز منه يحفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سعى انسان  
الى سلطان ظالم في حق اخر غير حق حتى عزمه الا كان الساعي ضامنا وهو صاحب سبب محض تتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في  
دلالة السارق لانا نقول فذلك اختيار بعض شائخنا المتأخرين ببلغة السعاة في هذا الاذان دون المتقدمين منهم ويؤيد ما ذكره في  
ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق اخر حتى عزمه لا غير حق بعض شائخنا يقولون بان الساعي في حق  
قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم وتفرج من سعي به اليه فيضمن الساعي ان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لانفتي به فانه ظالم  
اصول اصحابنا فان السعي سبب محض لعلك انما صاحب المال فان السلطان يعززه اختيار اطعنا ولكن به في القاضيين الساعي  
لذلك لان الموضوع موضع الاجتهاد ونحن لكل الراي الى القاضى حتى يترجم السعاة من السعي قوله فان فتيت اي العلة الى السبب  
لذلك سبب حكم العلة حتى اضيق الحكم اليه وذلك اي سبب الذي له حكم العلة مثل قوله والدلالة وسوقها اي كل واحد منهما سبب لما يتوصل  
بعضه الدلالة من المال والفقير حاله القود والسوق فانه سبب لانه طريق الوصول الى الامانة غير موضوع له وقد تتخلل بينه وبين



الحكم من الدابة لكن في معنى العلة لان السوق والقدر يحيل الدابة على الذباب كره ولهذا كان شيها معطوفاً طبع السابق والقادر فصار  
 معلوماً مضافاً الى المكون فيها يرجع الى بدل الحال فيما يرجع الى خبر المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص قال القاضى المصنف  
 ابو زيد لهذا السبب علم العلة من كل وجه لان لا يجهل علمه الحكم لما ثبت بالاولى صارت العلة الاخرى حكماً لا ولى من كل وجه طبعاً لان علم  
 التثانوية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة سبب لما كان قولها فاما اليمين بسببها اى اليمين على تاديل الحلف  
 سبب الكفارة مما زاد كذا اى وشل اليمين لتعليق الطلاق والعقاق بالشرط لان ادنى درجات سببها ان يكون معنى سميت اليمين بالتلخيص  
 قبل الحنث سبباً للكفارة وسبباً للمعلق بالشرط وهو قوله انت طالق اوانت حر قبل جود الشرط في اليمين بنفي الدسبب المجرى وهو وقوع الطلاق  
 او اجزئية بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجات سببها ان يكون طريقاً الى الحكم وانما قال ادنى لان سببها كذا  
 هو علة حقيقة او السبب الذي في معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثيره قاله في الاثار فيكون ادنى ما يقتضى الحكم وانما كانت  
 في سببها حقيقة او اليمين بقدر البراءة الغرض من عقدها البراءة هو موجبها الاصل سواء كانت بغيره تعالى او بغيره وذلك اى البراءة  
 الذي يحق له البقاء لا يكون طريقاً للكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للبرائة في اليمين بنفي الدسبب لان سببها من الحنث لانه ضده ويدرؤن  
 الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجواز فلا يمكن ان يحل المانع من الحكم سبباً للتبوت وطريقاً اليه في الاحمال لكنه اى الحلف او المذكر وهو اليمين  
 او المعلق بحيث ان كمال الية اى يقتضى الى الحكم وهو الكفارة والجواز عند زوال المانع في سببها مجازاً باعتبار قول الية كتمية العنب ثم في  
 قوله تعالى ان لا في امر غيرا وتسمية البعوض صيداً في قوله تعالى ليلو كنم البعوض من الصيد مثله ايدكم فان المراد منه البعوض في  
 بعض الاقاويل وتسمية الاحياء امواتاً في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والتاثير في سببها هو  
 في معنى العلة اى ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في الاحمال فضلاً عن ان يكون فيهما معنى العلة مذنباً حتى لم يجوزوا غيره  
 بعد اليمين قبل الحنث لانه ادنى قبل جود سبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعقاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى حل  
 عند التعليق والتاثير في سببها اى المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سبباً هو معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث  
 والمعلق وهو قوله انت طالق مثلاً هو الذي يوجب الجواز وهو الطلاق عند جود الشرط فكان كل واحد منهما سبباً في الاحمال للطلاء بالشرط  
 لما ذكرنا حكمه في الاحمال في معنى العلة باعتبار انه يوافي في الحكم عند جود الشرط لا غير واذا كان سبباً في الاحمال بمعنى العلة لم يجوز تعليق الطلاق و  
 العقاق بالملك لان سببها لا يقع في غير محله والمرأة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بحليين للطلاق والعقاق من جهة هذا الشكل  
 قد مر بان هذه المسائل فيما تقدم قوله وعندنا هذا المجاز بمعنى المعلق بالشرط الذي سببها مجازاً وهو قوله انت طالق  
 شبهة الحقيقة حكماً اى حجة كونه علة حقيقة من حيث حكمه خلافاً لزمه الدوسمين ذلك في مسئلة التنبية عند المعلق بالشرط قال من شبهه  
 الحقيقة بل هو مجاز وتبين ذلك اختلاف في مسئلة التنبية بل بطل التعليق وبى ما اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق لما تاتى  
 ثم طلقها ثلثاً والتنبية تفصيل من قولهم ناهيها جزاى فقد نقيذ واصلة التحمل كذا في الطبعية فعنده لا يبطل التنبية التعليق لانه ليس للمعلق  
 شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بالسبب وشبهه من محل يقع فيه كالسبب الحسى فالتعليق بالشرط عامل بين المعلق ومحله فاجب قطع شبهة  
 بالكلية كالنفس اذا حال بين الرءى والمرءى اليه واذا الميق له جهة سببية بوجه لا يحتاج الى الحمل احتمال صيرورة سبباً في الزمان كذا  
 لا يوجب اشتراط الحمل في الاحمال بل كيفية احتمال حدوث الحملية وهو قايماً الاحتمال عوداً بالية بعد زوج آخر وهو في الاحمال يمين ومطلماً

فإذا كانت فيبقى بقاءها ولا يبطل تنجز الثالث وعندنا مبطل تنجز الثالث التعليق متى لو عادت إليه بعد زجر آخر ثم وجب بشرط  
 لا يقع شيء لأن الإيمان شرع للمبر يعني المقصود من شرعية الإيمان سواء كانت بالثبوت تعالى أو بغيره تحقيق المعلومات على من العمل  
 أو الترك فإن المعلوم عليه قبل إكتمال كان فائز لا أقدم والترك فإذا قصد الحالف تجميع أحد الجانبين وتحقيقه أكد باليمين التي  
 هي عبارة عن القوة ليستوفى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بد من أن يصير المبر مضمونا بالجزء على معنى أنه لو فات المبر لم يرد  
 الجزاء لا محالة في الإيمان بغير الله تعالى كما يلزمه الكفارة في الإيمان بالله عز وجل لتحقيق معنى الإيمان من العمل والالتزام بالبر مضمونا  
 بالجزء أو يمين في الإيمان بغير الله تعالى صارا ضمن به البر للجمال شبهة الوجوب قبل الباء في بسببية والمراد من الوجوب اللزوم لا الوجوب  
 هذا الشيء الذي ضمن البر بسببه وهو التعليق شبهة كونه إيجابا للجزء أو في إجمال فصار كأن قوله أنت طالع إن فعلت كذا إيجابا للجزء  
 في إجمال وهذا الوجوب يطابق قوله وعندنا لهذا المعيار شبهة الحقيقة وقوله فيكون المنعصب حال قيام الدين شبهة إيجاب القيمة والآلة  
 من الباء صلة الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صار لما ضمن به البر وهو الطلاق العتاق ونحوها شبهة الثبوت في إجمال يعني قبل فوات  
 البر كما المنعصب مضمون بالقيمة على معنى أنه يلزمه القيمة عند فوات المنعصب لا محالة فيكون المنعصب حال قيام الدين المنعصب في  
 هذا المنعصب شبهة إيجاب القيمة مستمع الأبرار من القيمة والدين والكفارة بها قيام الدين حتى وجب على الفضل رد الدين حال  
 بقائها ودفق القيمة حال بلائها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الأحكام كما لا يصح قبل المنعصب وتحقيق ما ذكرنا أن البر وجب  
 لغيره وهو الاحتراز من هتك حرمة اسم الله تعالى أو من لزوم الجزاء لا العينة إذ ليس إلى العبد إيجاب ما ليس بواجب بشرط  
 لأنه نصيب شرعية وهو منزع إلى الشراكة وبأن ثبت لغيره فهو ثبت من دون وجه فالبر من حيث أنه واجب كالتسامع والوجود من حيث أنه غير واجب عند كان  
 معد وما في نفسه فثبت له عرضية العدم والجزء يلزم عند فوات البر فإذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها الوجود للجزء أو فثبت بسبب  
 عرضية الوجوب أيضا ليكون الحكم الوجوه ثابتا على قدر بسببه عرفنا أن لهذا السبب هو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في إجمال البقاء  
 في شرط التقويم ولا يقال أنه سلمنا أنه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلا تسلم أنه ثبت للجزء أو بقدرها عرضية الوجود ولا ثبوت  
 الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت إلا بالعدم لا أصلا ولهذا لا يجب الكفارة في التمسك لأنه عدم البر فيه أصلا بخلاف المنعقدة وعرضية  
 العدم للبر أو ثبت أنها ثبت من الأصل لأن كون البر غير واجب للمدينة يقتضي أن يكون عرضية العدم من الأصل لا أنه ثبت له عرضية العدم  
 بعد الوجود وإذا كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للجزء أو بهذا العرضية لانا نقول ذكرت مسلم في الإيمان بالله تعالى ولكن في التعليق  
 قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الأصل كما ثبت عند فوات البر بعد الوجوب فانه لو قال إن فعلت اس كذا فامرت طالع وقد كان فعل  
 يقع الطلاق ونحن بعد من هذا القبيل عرضية عدم البر فيه أي على أنه وجب كانت توجب عرضية وجود الجزاء أو بقدرها وإذا كان  
 كذلك أي كان الأمر كما بينا من شبهة ثبوت بسببه للمعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب إلا في عمله أي عمل السبب أو الضمير راجع إلى  
 شبهة وتذكيره باعتبار أن التانيث غير مرتب على التذكير ولا يقال شبهة وشبهة وفي مثله يجوز التذكير والتانيث إذا علم ما عرف  
 حال الشيخ الإمام في الإسلام لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لأن شبهة الشيء لا تثبت فيما لا يثبت حقيقة  
 ذلك الشيء فيه إذا ثبتته ولا كالبديل مع يملك المدلول وقط لا يدل دليل على ثبوت شيء من الأحكام في غير محل لا يرى أن شبهة  
 التلخيص لا تثبت في الرمال والاتفاق ولا في حق المحارم عند هوان شبهة البس لا تثبت في حق أحد الميعة لأن حقيقة التلخيص لا يثبت

بغير

لا يثبت فيها فاذا كانت محل تبخير الثلاث بطلان التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل بطلان  
 الشرط فاذا بطلت تلك شبهة بعوات محل لم يبق التعليق لان الشيء اذا ثبت بصفة في اشرع لا يمتنع بدون تلك الصفة  
 الا ترى انه يبطل بطلان محل الشرط بان محل لدارستان في قوله ان دخلت الدار فكذا ان يبطل بطلان محل اجزاء ايضا  
 وانما لم يشترط بقاء الملك بقاء التعليق كما شرط محل لان محمية الطلاق تمثيت بمحلية النكاح ومحلية بقاء الملك ومحلية النكاح  
 ويفتقر له بقاء المحل ولا يفتر له بقاء الملك اليه اشرع في الطريقة البرعدي قوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى آخره جواب  
 عما قال زفر رحمه الله عليه ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء محل بل ان تعليق الثلاث بالملك في امراته حرمته على الخالف  
 بالثلاث يصح بان قال المطلقة ثلاثا ان تزوجك وانت طالق ثلاثا فلما صح اجزاء التعليق بدون محل فلان يقع بيده  
 كان ادلى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب بان تعليق الطلقات الثلاث بالملك يصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط  
 وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العزل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق  
 فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم حقيقة فلا يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعهده ان عتقك فانت حر كان  
 باطلا وكذا لو قال لامرأته ان طلقك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعليق فالتعليق بشبهة العلة تبطل  
 الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا تبطل محل التعليق لان شبهة لا يقدوم حقيقة فضلا عن كون هذا الشرط في حكم  
 العزل او التعليق بشرط هو في حكم العزل معارضا لهذه شبهة اي مانعا لها من الثبوت وبسبب شبهة وقوع اجزاء وموت بسبب  
 للمعلق قبل تحقيق شرطه حتى قول الساقية عليه والضمير يرجع الى الشرط وسبب المعارضة ان محل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع  
 اجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضيه عدم ثبوتها فاما منع ثبوتها بمعارضة واذا منع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي في حكم العزل لم يشترط  
 قيام محل الاجزاء بعد زوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا بمجرد اعمال الشبهة ومحل ذمة المحالف لانه يمين محضه فيبقى بقاءها  
 ووجه اخر انما استتانا شبهة ثبوت اجزاء في احوال تاكيد الكون البر مضمونا وذلك لان ضمان اليه بوقوع اجزاء حالتي  
 وجوده لانه لما كان بالاستصحاب لا باليقين احتجنا الى تاكيد الملقوق بالمتيقن فيحصل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق  
 بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد للتيقن بوجود اجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون  
 الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة واء من ط ما ذكرنا بانه اذا طلع بالطهار فبلا لا يقال ان دخلت الدار  
 فانت على كظهر اى او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك فمطلقا ثمتا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو حادث  
 اليه بعد زواج آخره ووجد الشرط في الطهار والايلاء واجبه عنه بان الطهار لا يعقد لا بطلان محل المحلية حتى اذا كانت محل  
 لا يقع الطهار لقوات محله بانه في منع الزوج عن الوطى اى وقت الكفر فلما كان حكم المنع وبعد الطلقات الثلاث ثبت  
 المنع باعتبار حرمته محل وان لم يبق بذلك الطريق فبقي الطهار الا ان ابتداء الطهار من غير خبير الملك لا يقوى  
 وان كان المنع متصورا الا عن الطهار شبهة لمحلة بالحرمة وفي غير ذلك الملك لا يتحقق تيقن ذلك فاما الطلاق  
 فعلمه في ابطال محل وقوع الملك بعد وقوع الثلاث فانت محل الحكم فلا يمتنع اليقين بالطلاق فاما الايلاء والمعلق  
 فلا حاجة اليه ان يكون المرأة محلة فانه يثبت في غير الملك فلا يبطل لعدم الملك والا يلاء ولا يمتنع في





في الكتاب وصفاً لشبهة العلة وعلته اسماء لا معنى ولا حكماً كالإطلاق المخلوق وعلته حكماً لا اسماً ولا معنى كالشرط الذي لا معنى له  
عن معارضة العلة بمثل حيز البرزخ والعلته التي لها شعبة بالاسباب غير خارجة عن هذه الاقسام لانها اما علة اسماء ومعنى كالاجسام  
المضاف او علة معنى لا اسماً وحكماً كعلة العلة لكن باعتبار انبثاق الاسباب التي قد يخلو القسام عنه يجوز ان يجعل قسماً آخر  
بقوله وليس من صفات العلة الحقيقية بقدر ما على الحكم بل الواجب انهما معا وذلك بالاستطاعة مع الفصل الاختلاف  
في ان العلة العقلية كانت او شرعية تقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن  
معلوماً ماناً كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم والكسرة تقارن الانكسار وكلاهما في تقارن الفصل اذ لو لم يكونا متعلقين  
لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد لكن الاختلاف في جواز تقديم العلة الشرعية الحقيقية على  
معلوماً ماناً اخر احكم عنها فقد ما وما هو اذ لا ينفك عن الحقون الى انما مثل علة العقلية في اشتراط المقارنة واليه  
اشار الشيخ بقوله ذلك اية العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط الاستطاعة مع الفصل وقوله هذا متعلق بقوله  
الواجب كذا ليعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة واحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة الفصل  
في اقترانها عند جميع اهل السنة وذهب بعض مشائنا مثل ابي بكر ومحمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين علة  
والشرعية العقلية فلم يجوز تراخي احكم من العلة العقلية وجوز في العلة الشرعية كذا ذكره في الاثمة برحمته الله  
في التيسير الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو العيص في اصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة  
بلا فصل وهذا يدل على جواز التراخي بشرط الاتصال وجه قولهم ان العلة ما لم يوجد بها لا يتصور ان يكون جواز  
حكمها لان المدة لا يؤثر في شيء واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيباً ضرورية واذا جاز  
تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يثبت زمانين فيلزم القول بمقارنة  
الفصل اياً لا تلازم وجود المعلول بلا علة او دخوله الحسنة عن المعلول فاما السبل الشرعية فهو موقوف بالبقاء لانها  
في حكم احوالها والاحيان الاتساع ان فتح البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جاز بعد ازمنة شرطية  
ولو لم يكن لها قضاء شرعاً كما تصور فحسباً بعد مدة وانما كان كذلك لا يلزم من تراخي احكم عنها ما يلزم في استطاعة وجه  
القول المتأخر ما قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلوماً فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم تقارن  
حركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تناقض الاجسام وهو محال على ما عرفت وكذا الحركة علة صيرورة شخص متحرك  
والسواد علة صيرورة الشئ اليهودي هو جازان معاً ولذا قارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية  
متعلقة بحكمها لان الاصل تعلق الفعل والشرع على ان الفعل الشرع اعراض في الحقيقة وكانت الاستطاعة  
في عدم قبول البقاء ما تعلقوا بها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثير من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود  
الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فهو بقاء كقوله حكم الحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقائها لانهم يحتاجون  
الى احكم ولا يثبت بلا سبب لان ما وجد يثبت حتى يوجد ما يرفع وهو لا يقولون ان الشيخ يرفع احكم فيسقط الحكم  
لا على العقد بل على سببها اسماً موصوفة بالبقاء كما هو مذموم لبعض الفقهاء فلهذا كان ضروريه ثبت وفقاً للحاشية الى

فمنع احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيها وموضع  
 الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه قوله واذا اترأخى الحكم يبيع عن العلة لما منع كما في البيع الموقوف  
 بان يبيع مال غيره لغير اذنه والبيع بشرط اختيار للبائع او المشتري او لهما كان علة اى كان باقرا في الحكم عنه  
 لما منع علة اسماء ومعنى لاحكام لان فسخ الحكم وبقاؤه علة وبقاؤه القسم الثاني من الاقسام المذكورة قوله ان البيع  
 المشرع ان يوجده كنه من ابله في محله وقد وجد هنا فكان علة اسما ومعناه ان يفيده الملك لانه وضع لا فائدة  
 الملك شرعا ولنة والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انعقد لا فائدة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك  
 للمشتري ثبت موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع بوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا  
 لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه وكان علة معنى ولذا لو طعن للذين فباع بالغير بغير اذنه لم يثبت  
 كذا في عبارات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار دخل على الحكم دون العلة وسواء البيع لما مر في اول  
 الكتاب في بيع مطلقا غير متعلق بالشرط كالبيع وانما في عن الخيار وكان علة اسما لكونه موصوفا لا فائدة الملك  
 ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند زوال لما منع الا ان الحكم الاصل وهو اثبات الملك البات تراخي لما منع وهو  
 حق الملك في البيع الموقوف لانه ملك محرم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط في البيع بشرط الخيار اذا  
 التعليق بالشرط معدوم قيل وجهه اشترط فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك لما صار متعلقا  
 بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع  
 لا يتوقف على ان ينفذ ثبوت الملك له اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك التعليق  
 بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ ثبوت الملك له كذا ذكر الام  
 شمس لا تحت رحمته البد قوله ولا يكون كذا اى كون كل واحد من البيعين علة لاسباب ان المانع وهو حق المالك او  
 الخيار اذا زال بالاجارة في البيع الموقوف وباسقاط من له الخيار او بغيره المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم  
 من الاصل حتى يستحق المشتري بزوائه اى ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب اسما لستند  
 وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لاثبت يبيع لا يتوهم تناخر  
 الحكم عنه انه سبب لامة لان العلة قد يتأخر حكمها لما منع فان شخص رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر  
 والحكم متأخر الى ادراك مدة ايام اخر واصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشان في رحمته البد الى  
 ان يتغير قالما منع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار واعتراض عليه بان قوله واذا اترأخى الحكم لما منع فمستقيم على  
 اصل الشيخ رحمه الله لانه ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الة القول بالتخصيص واجيب عنه باننا نذكر التخصيص على  
 معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة وتختلف الحكم عنها لما منع وهنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة  
 حقيقة تختلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا والقابل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا  
 تختلف عنها لما منع لم يكن علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجاز التخصيص بالمانع والامر سبحانه قوله



قوله وكذا كل شيء مما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة على الملك المنفعة والاجارة اسم لانه وضع له وحكمه  
 ايضا الى معنى لانه هو الموقوف في اثبات الملك دون غيره لاحكامه لانه وار على الموقوف وهو المنفعة التي توجد في مدة الاجارة ولعدم  
 ليس محل للملك فاما لم يثبت الملك في النافع في الحال لم يثبت في بدلها وهو الاجارة لاسيما انما في الثبوت كالشئ ولا يثبت في  
 ليس عليه محال وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان الموقوف ليس محل للعقد كما ان محل الملك الا ان العين المنفعة بها الموقوف  
 في ملكه لما قد بقيت مقام المنفعة حكم جواز العقد ولزم للمحاجة كما قيام بين المرأة مقامها هو المقصود بالملك في العقد لتسليم  
 وقيام الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام الملك المعقود عليه في حكمه جواز السلم ولهذا هي كونه حلة اسماء وهي صفة تجبيل الاجارة قبل الوجوب  
 وضع اشتراط التجبيل كما صح اذا الزكوة قبل السحول واذا الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى الكلمة اسم عقد الاجارة يشبه  
 الايجاب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستدعي معنى هذا العقد وان صح في الحال باطلا فانه الى العين التي هي محل المنفعة لكنه  
 الى حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجوده ما كانه يتعقد وقت وجود المنفعة ليقترن بالانقضاء بالاستيفاء وهو معنى قول  
 مشائخنا ان الاجارة عقود متفرقة تجرد العقد بما يجب سجد من المنفعة ولذلك تقتصر الملك في الذمة على حاله يستيفر المنفعة  
 حقيقة او تقدير تسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان مقام العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب وهو ان حكم  
 بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجب كالموعدة المضاف ثم تحيل العام والطلاق المضاف الى شهر وانما  
 تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبهة لسبب لقدرة لان اضافة الانقضاء الى زمان سيوجب وجوب  
 عدم العلية في الحال ولكن ما وجد بين الايجاب والقبول مفضل الى الحكم بواسطة العقادة في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبهة  
 بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العقد انما ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حاله العقد فلم يوجب فيها  
 الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لها شبهة بالاسباب فاستند الحكم فيها الى زمان الايجاب ويقتصر فيما نحن فيه على زمان  
 وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه مني المن لا يثبت الاضافة في حق الاجارة لقيام  
 محلها وهو الذمة فثبتت بملك الاجارة في الحال كما ثبتت ملك الشئ بالبيع لما نقلنا نحن لا يثبت الاضافة في حق الاجارة ولكن  
 لا يثبت ملك الاجارة في الحال رعاية للمساواة بين الدينين ونظر الساجدين فان ملك المنفعة لما لم يثبت المستاجر لا يثبت ملك الاجارة  
 للمستاجر ايضا حتى لو شرط في العقد التجبيل للاجارة ثبت الملك فيها للموعد الا ان حق المستاجر سقط بقبول شرط التجبيل فلم يبق  
 المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا حمل المشتري الثمن الى البائع واخيار للمشتري حيث يبيع البائع لانه التنازع  
 من ثبوت الملك وهو اختيارنا كما حكم فلا يثبت الملك مع المانع كالدينون اذا حمل الزكوة قبل السحول لا يقع  
 زكوة بعد تمام السحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا حق المستاجر وقد سقط فثبت الملك في الاجارة قوله  
 وكذا كل شيء وعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا المندرج المضاف الى وقت  
 في المستقبل حلة اسماء لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه معنى لتأثيره في ذلك الحكم لاحكامه لتأخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته  
 في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقدر اوجب شبهة لسبب حقيقة الاضافة اولى بذلك فثبت الحكم عند محال  
 تقتصر عليه مستندا الى اولى الايجاب ولما كان حلة اسماء ومعنى قبل محي الوقت صفة تجبيل الاداء فيها اذا قال القدر على ان يقدر

بما لا يمتنع من صحة ما تقدم من المندوبين من غير خلاف لا في الزمان في المستقبل بوجه تحييد عن الحقيقة والى بسفح خلافه لوجود العلل اسما  
ومعنى قوله وكذلك اى مثل ما ذكرنا من عقد الاجارة وكذلك نصاب الزكوة والاسباب المضاف لنصاب الزكوة الى اخره قال مالك  
ليس لنصاب قبل تمام الحول حكم العتة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات معين فلا يجوز تحييد الزكوة قبل الحول كما  
لا يجوز تحييد الكفارة قبل الحنث وتحييد الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي النصاب قبل الحول علة ثالثة لوجوب الزكوة وليس فيها شبه الاسباب  
بل الحول اهل اخر المطالبين صاحب المال تسمية كالمسافر في حق الصوم ولهذا صح التحييد قبله ولو كان وصف كونه حليا من العلة لما صح التحييد  
قبله كما لو قبل تمام النصاب قبل ان يحل لابل سائمه واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير متوقف على حلول الاجل كما لم يكون  
اذا عجز الدين وكما لو اذ اصام مع فضاوة لقيم اذا حصل في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا  
من الامام عند ذلك لنصاب قبل الحول او عند تمام الحول كذا في الاسرار عندنا هو في اول الحول علة سابعة اى النصاب وضع له اسما  
لا يوجب الزكوة شرعا ولهذا المضاف الزكوة اليه بمعنى لكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان النفي يوجب المماساة اى الاحسان الى  
الغير لقوله تعالى هو مستوا والفقير او الغنا في النصاب دون وجوه هو الغنا وفي الغريب يقال الكسبة بها الى ماساة اى جعلته اسوة اقتدى بها  
ويقتدى به وبها سيرة لغيره فلهذا كذا اى النصاب قبل علة لصفة الغنا لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه يحول ظاهره في حكمه اى حكم  
النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف الغنا شبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب لوجوبين احدهما  
ان الحكم وهو الوجوب انما تراخي من اصل النصاب الى ما ليس بما يشبه النصاب هو الغنا فان الغنا الحقيقي وهو الدر والنسل وليس في الاسان  
وزيادة المال في التجارة والغنا الحكمي وهو حو لان الحول لا يثبتان بالنصاب بل الحسن والدر والنسل في الحيوان يحصل ليهو بها في المرحى  
وسفاد ما زياوة المال في احوال التجارة تجعل كمنه رغبات الناس لغير الاسعار والحادث بفتح التذاتالى واذا لم يكن ما يقع حكم  
به وهو الغنا حادث بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتوى شبه بالسبب فكانة اقتراض من المرحى فتوى فانه علة للوج  
تحرك السهم وضعت في السواء ووصله الى المرحى اليد والنفوذ فيه لان هذا الوسا لم لا تحدث بلم شيت له مشبهة بالاسباب حتى الحكم  
بل جعل علة كمنه حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخي الى ما هو شبه بالعلل لان الغنا الذي هو في الحقيقة متصل على الغنا  
يوجب المماساة كما حصل الغنا وشيت اى يرد اذ اوجب في الواجب هو مقصود فيه على ما عرف وكان له اثنتى ووجوب الزكوة من هذا  
الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة مضاف الى النصاب كان النصاب بيا حقيقة كما بني في دلالة السارق فاذا  
تراخي الى ما هو شبه بالعلل كان له سببه بالاسباب ليعنا ثم بين جهة العلوية في النصاب جهة اصله لتمامه قال فلما كان اى الحكم  
متراخيا الى وصف لا يستقل اى الاستند بنفسه شيئا اى النصاب لعل اذا السبب الحقيقي ان تراخي الحكم عنه الى ما يستقبل بنفسه شيئا  
الى السبب كما في دلالة السارق ولم لوجبه كان هذا الشبهة اى شبهة العلة فالبالان النصاب اصل الغنا وصف ليعني شبهة العلة للنصاب من نفسه  
شبهة السبب من جهة توقف الحكم على الغنا الذي هو وصفه وتباعد لغيره شبهة الذي شيت له من جهة نفسه لاصالة على شبهة الذي شيت له من جهة  
وصفه ومن حكمه اى حكم النصاب الذي بين انه علة يشبه بالاسباب انه لا يلزم وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لغير الشان وقوله قطعا دخل  
في النفي ليعني لا يمكن القول بوجوبه في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لغوات الوصف عنها وهو الغنا اذا العلة الموضوعية

النسب

Digitized by Google







البصيرة فيضاف اليه ويجعل المذهب مقتضاها اسطه القراءه كما جعل المذهب مقتضاها اسطه الملك قوله والمال في  
 الموصف الاول شبهه العلل حتى قلنا سيكون مؤثرا في الحكم وكونه احد ركني الخلق كما قلنا في وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكر  
 القاضى الامام ابو زيد شمس المائمه رحمه الله ان وجود بعض ما يتم حله بالنظام معنى اخر اليه كما حدث على ابيهم واحد معنى علة  
 الربوا من الاسباب الخمسة لان الحكم لا يثبت بالمتم العلة فكان لابد اعتبار تمامه وكان كما نظر في الى المقصود عند غيره و  
 الغير ليس بضاف اليه فيكون سببا محضا وعلما ليس بسبب بل هو سبب في كون الحكم لا يثبت على ما قلنا في اثبات حكم من اركان العلة كما بينا فلم يكن  
 سببا وليس علة بنفسه ايضا فلو ان الشرط الثاني من العلة لكن لا يشبهه العلل كونه احدى ركني العلة او اركانها ولهذا قلنا ان  
 حرمة النساء يثبت باحد وصفي علة الربوا او سببا الخمس والقدر حتى لو سلم قوهما في قوهما لا يجوز لوجود الخمس ولو سلم شيئا في حصة  
 او عدينا في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربوا النسبة شبهة افضل فان التقدم مزية على النسبة عرفا وعادة  
 حتى كان المثنى في البيع نسبة اكثر منه في البيع بالنقد فيثبت بسببه العلة لان حرمة النسبة بمنية على الاحتياط وهي اوسع شواهد من  
 افضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فيعوا كيف شئتم بعد ان يكون ديا بديحيز ان يثبت احدا الوصفين الذي لا شبهة  
 العلة ولا يثبت بحرمة افضل لانه اقوى الحزمين ولما علة معلومة في الشرع فلا يثبت بها هو ونحوها في الدرجة ولا يقال لو ثبت  
 حرمة شبهة افضل لشبهة العلة لزم قوهما على الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باحتياط وان علة  
 تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة افضل ولم يثبت شيئا منهما ولا يلزم عليه  
 ان حرمة شبهة افضل الثابتة بالجوهر لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة افضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوبا بجيدا  
 ثوب رومى من نفسه يجوز لان اعتبار الجوده سقط بالشرع في باب الربوا فصارت كالعهد كما لا ترى لانهما ساقطة الاعتبار  
 عند وجود الوصفين عند وجود وصف واحد او لى فاما الذنية والعينية فثابتان لصنع العباد فلا بد من اعتبارهما  
 في باب الربوا كما تفاوتت بين المقلية وغير المقلية قوله والسفر علة الرخص الثابتة اسما لان الرخص نسب  
 اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر لان افطار والقصر وكذا لان الرخص ثبتت متصلة به حتى اذا جاور بموت المص  
 قصر الصلوة ولو طلع من الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر وكان حله حلا واشمل يثبت برخصة لفطر  
 فيما اذا شرع في الصوم ثم عاقر لان الشروع فيه قد اوجب الاتمام والعارض اختيار حتى فلا يؤثر في اباحة الافطار له  
 بخلاف المرض وليس علة بمعنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون نفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة  
 التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد التدبكم اليسر ولا يريدكم العسر لان ثبوت الرخصة  
 اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة فاقام  
 الشرع السفر التخصيص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب وابدأ ايضا فحكم الى علة العلة عند تقديرها  
 الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما ولما انقضت تفرير شيخ الى اقامة الشئ مقام غيره شرعا في بيانها  
 وهو في حان اى وقع الشئ مقام غيره بطريقين اخدهما اقامته بسبب ادعائى الى الشئ المدعو اليه كما في السفر والمرض  
 فان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ماله اثر في ايجاب الحكم ولا اثر للمرض

في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في زيادة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة ونفاذون السفر لان السفر موجب للمشقة لكل حال واما المرض فنقد في خوف التلف والمشقة وقد لا يوجد سبب لهذا التعلق المرض بنفس السفر فلم يتعلق بطلاق المرض بل لتعلق بما هو سبب المشقة منه والثاني انما بالدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يتخلوا عن تاثيره في السبب او افضا اليه والدليل يتخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لاخير كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار عن المجته فان قام مقام المجته فيما اذا قال لامرأة ان كنت تجتني فانت طالوت فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجودها جملتها فاقم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مختص على المجلس حتى لو اجبرت عن المجته خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبهه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبها والتخيير يقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المجته لا يوقف عليها من حجة غير فلا من حجة بها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف عليه يتعلق بالحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع المحدث نصار بشرط الاخبار عن المجته وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط لفخر الاسلام وكما في الطهراي الطهر النجالي عن السجاء اقيم مقام المجته الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيان ان الطلاق امر مخطور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المخطور قد يحل مباشرة للضرورة كتناول الميتة ومذيق الحماة الى الطلاق عند الخرج عن النفي على مقتضى العقد واقامة حقوق البدل المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لا تقب النكاح المشروع للعالم مفسدة فشرح الطلاق للمجته اليه ثم في امر باطن لا يوقف عليه واقيم دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر النجالي عن السجاء مقام حقيقة الحاجة تيسر قال خمس الائمة رحمه الله في ثلثة اوجه من الفقه احدا للضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المجته وبه يتبدى الحكم الى الحيض ونحوه والثاني الاحتياط كما في تحرير الروايع في الزنا والاعتكاف والرجوع والثلث دفع المحرم كذا في السفر والطهر قوله واما الشرط الرابع فكله الشرط في اللغة العلامة ومنه الشرط بالصكوك لانها علامات والعلامة على الصحة والتوقف في الشرعية عبارة عما يضاف بالحكم اليه وجوده عند لا وجوبه اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوبه كالدخول في قول الرجل لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا وجوبا بل التوقع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سببا بالعلل وكان من علامته والعلامة نوعين احدهما شرط لا يتم عليه اسم الشرط فيقسم بحسب الاستقرار فتمت اقسام شرط محض وشرط حكم العقل وشرط حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو معنى العلامة النجاسة كذا ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله ولا ريب في ذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يبارحه علة صالحة لضافته بالحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصلح ان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف بالحكم اليه وان لم يكن له تاثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده صار سببا بالعلامة من جهة الوجود وعلل الشرح امارات في الحقيقة على الاحكام كالشرط في زمان خليف الشرط العلة



في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها تحقيقا لشبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في التحقيق لان  
 النقل ملة السقوط كذا في البيروني المشي سبب محض لانه منقضى اليه وليس له بدليل انه لو نام في موضع فخر ماتحة او نام على سقف قطع ماحوله او  
 كان على حصن فقطع لنفسه يحصل الوقوع بدون المشي فلهذا سبب وليس له بدليل ان الارض كانت ممسكة له عن الوقوع بالوقوع بالثقل  
 الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكة وهي ما تمسك به فيكون حفر البئر ازالة للانع والابحاش والشرط السقوط كدخول الدار في قوله  
 انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الزرق الذي فيه مانع شرط للسيلان لانه كان مانعا للانع الذي فيه من السيلان وكان الشق  
 ازالة للانع وكذا قطع جبل القنديل المعلق ازالة للانع ونقد علة السقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى  
 العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصاحبة لاضافة الحكم اليها لان النقل طبيعي ثابت يخلق الله تعالى لا يبدى فيه ولا يصلح  
 للاضافة فثمان العدة وان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشى مباح  
 بلا شبهة يعني كان ينبغي ان يضاف الى المشى الذي هو سبب الذي هو سبب بعد تعذر اضافة الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا  
 ان المشى مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان جنابة فلا يمكن ايجابه بدون الجنابة فتعذر الاضافة  
 اليه ايضا حتى لو وجدت صفة التعدي فيه بان تقدم المروء على البئر فوق فيها وبذلك فيسبب التلف اليه دون المحافر فصار كانه تلف نفسه  
 وكذلك نقل القنديل وسيلان المائع امران طبيان ثابتان يخلق الله تعالى للصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط  
 الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزرق وقطع الجبل في هذه الصورة مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة  
 عند تعذر الاضافة اليها شبهة بالعدة من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها خير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني  
 فيما اذا تلفت في البئر لسانه والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان قايما في حرمان الميراث ووجوب  
 الكفارة فلا لا تخالفان باللبا شرة ولم يوجد وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف  
 بالتعدي كما اذا حفر جيران في ارض نفسه فطلب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشى الذي هو سبب لا الى الحفر الذي  
 هو شرط حتى لا يجب الضمان على المحافر لانه المشى ليس بمبطل بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة النقل  
 فلهذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشى في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار ان  
 التعدي عن المحفر وعدم صلاحية لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم يثبت في المشى في هذه الصورة بان كان  
 مازون بالمروء ولم يدخل في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى المحفر حتى كان دمه بدارا كما اذا كان المشى موصوفا  
 بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشى الموصوف بالتعدي لغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في المحفر ايضا مع ذلك يضاف  
 الى المشى كما اذا حفر في ارض غيره لغير اذنه فمشى فيها انسان لغير اذن المالك ووقع في البئر وبذلك فهنا كل واحد من  
 والمشى موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشى دون المحفر حتى كان دمه بدارا ولم يجب على المحافر ضمان لصلى قوله والمشى  
 مباح احترازا عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى المحفر وجب الضمان على المحافر لم يكن قوله والمشى مباح احترازا عن المشى الموصوف  
 بالتعدي وما ظفرت بروايت في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في داره لا يملكها لغير اذن المالك فهو ضامن لما وقع  
 فيها لانه متعدي بالمحفر في ملك الغير كما هو متعدي بالمحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على المحافر سواء

كان المشي قد بدأ فلم يكن فعله فما لم يكن قوله والمشى مباح آخره من شيء بل كان زيادة تقريره وبينا للصلاحيّة الشرطية للعلية وفكر في  
 في التفتيش بدو لو غير في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجر فملك شيء لملك الذي يجب الضمان على المحذور ولو دخل بغير اذن  
 نظر ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على المحذور وجوباً واجباً بغيره بالحق لا بالوجوب لان الدخول متقدماً  
 بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعله المالك فلا ضمان عليه احد وان لم يعلم بحجب الضمان على المحذور فله ان يقول ان كان  
 قوله والمشى مباح الماحر من النجاسات فان الضمان عند ابته المشي بمقرير على المحذور بالاتفاق قوله فاما اذا كان العلة صالحة  
 للحكم اى لاضافة الحكم اليها او الالغاء من الحكم في حكم العلة لعدم الصالحية الى الخيارات المتخلفة فهو كذا لان العمل اصول  
 في اثبات الماهية كما وانما فتى اليها لكونها متبركة في الالغاء والاثبات فلا يجوز مع وجوب حقيقة العلة وصلاحيها لاضافة الحكم  
 اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وهذا اذا اجتمع عليه حكم مع شرط تلك العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب الضمان على  
 المحذور لصلاحيته العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجتمع شرط واحد مع علة اخرى فما حكم لضاف اليها كمن جمع الضمانا فوق  
 في بغيره باخيه على قارعة الطريق وما ت يكون اليه عليها لان كل شرط علة اخرى وهي النقل ودون علة اخرى كذا في  
 بعض الشرح قوله ولما اى لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة قلنا في شهود الشرط واليمين او ارجوا  
 بان شهد بغيره لا امرأة قبل الدخول بغيره بل انما بدخول الدار او شهود البعد بتعلق المولى في شدة الشرط ثم شهد  
 بخبره ان يوجد الشرط ثم رجعوا جميعاً بعد الحكم بغيره بالطلاق ولزم نصف المهر او بالحرية الى الضمان اى ضمان الاول  
 الزوج الى المرأة وهو نصف المهر او ضمان العبد على شهود اليمين اى بتعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اذ شتموا قول  
 الزوج انت طالق وقولي المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او الحر الى العلة فلهما ان يضافا الى الشرط فلهما  
 شهود الشرط شيئاً وهمي شهود التعليق وشهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق  
 بعرض ان يصير علة فكان بها التسمية الشيء كما يؤول او باعتبار ان الفرقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبتت للعلق  
 اتصال بالعمل بوجود الشرط في زعمهم وصرح علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة وانما وجب الضمان فيها لانهم شهدوا بان  
 بانه تزوج بهذه المرأة باللف وصرح وشهدوا بان دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شهادتي الدخول وان كان شهادتي شرط  
 والعلة في ايجاب المهر والنكاح لان شهادتي الدخول ابراز شهود النكاح عن الضمان حيث ادخل في ملك الزوج عوض  
 ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع ومنها شهود الشرط لم يبرؤ شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج  
 عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فبقي هذه الشهادة على شرط محض فلم يثبت الضمان اليهم قوله وكذا في  
 اى وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب او اجمع السبب والعلة العلة لصلاحها  
 اليها كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامرأة قبل الدخول بيا في المجلس  
 القضا في اختيارى نفسك شهدا خبرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعقار بان شهدا خبرون  
 بان المولى قال لعبد في المجلس القضا في انت حر ان شئت او قال له اختر نفسك وشهدا خبرون بان العبد قال في ذلك  
 المجلس قد شئت او قال اخترت البضع ثم رجعوا جميعاً بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اسس ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمان عتق العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات مالقة العبد يحصل ان بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق جنش اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يفتقر شهود السبب شيئا كما لا يفتقر شهود الشرط فان يرجع شهود التخيير وعدمهم وجب الضمان عليهم لان العلة لم يصح الاضافه اليهم وهو الضمان اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب كما يضاف الى الحافز في مسئلة الجحيف كذا ذكر في بعض الشروح ويبنى ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وعدمهم في مسئلة شهود الشرط واليمين قوله وعلى هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا اذا اختلف الولي اى ولي الملك في البير والحافز فقال الحافز انه اسقطه نفسه كان القول قول الحافز استحسانا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابى يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافز فوجب عتق العتق بالنفس يريد اسقاط قول الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يلتقي نفسه عدلا في البير في العادة مع انه منى عنه بقوله لقا ولا تقوا بايديكم الى التملكه فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انما استحسننا في قبول قول الحافز لما ذكره في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافه الحكم اليها ونكف فلا فائدة الشرط التي هي امر ضروري وكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتج الى الاستحقاق الدية على عاقلة الحافز فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تقدم منه مع ان الظاهر لعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البير امامه في ممسكه فلا يقع فيها الا باللقاء نفسه تصدافا فيقابل الظاهر ويقتضي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجب بالشك بخلاف الجراح اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجراح صاحب علة اذا جرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل في العارض المسقط من غير حجة وكان القول قول الولي لتمسك بالاصل قوله وعلى هذا اي على الاصل الذي بناه ان العلة اذا صلحت لاضافه الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد الانسان حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد لما لاك با اتفاق بين اصحابه وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار وهذا اذا كان العبد عاقلا وان كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه حله شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كما يحذف ازالة المانع من السقوط فكما كان شرطا وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل متماز صريح لاضافه الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط وله اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما يتقدم الى الشيء وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على العقد كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قولنا ثبت طالق او انت حر هو الذي يتقدم عليه عند وجود الشرط ووجوده كقلا سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخر عن وجود صورة العلة فقد يكون متقدما عليه كما لا شئنا وفي النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكننا نقول اذا تقدم لم يمتنع شرط بل كان شطرا مشاهجا بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن



معنى الاتصاف الى الحكم بواسطة وجوده العلة كالسبب الحقيقي الاتصاف الى العلة لو وجبت لوجوده لا يتوقف انعقادها على شيء وكان  
وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فالانعقاد  
العلة لوجوده صورته متوقف عليه فلهذا لم يتحقق شرطا ولوجوده ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لا سيما ان الشرط اذا حاربه  
علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان متاخرنا او متاخرا كان شرطا معضا ثم هو اسي حل القيد  
ان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخاص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافا اليه  
وحادثا كقوله الدابة وسوقها ومهنا ما هو العلة وهو الباقي غير حادثا بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختیار صحيح فاقطع به  
نسبة عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة اسبب المحض فكان التلف مضافا الى ما عترض من العلة دون ما يستوي من شرط  
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يصح الامر وان عترض فعل قاعل مختارا على الامر لان الامر بالاباق  
استعمال العبد فاذا انفصل به الا باق يصير عاصيا باستعماله كما اذا استخدمه فخدمه يصير العبد اذا عمل وتوقف استعماله بمنزلة الالة التي  
لا اختيار لها فيضاف التلف الى المتعلق فاما حل القيد فانه لا مانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه قوله ذاك اسي حل القيد  
من هذا الرجل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فبالتبينة وليمة عن سنن الطريق ثم سارت او دقت ثم سارت  
في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يمين المرسل لانه حكم ارساله قد انقطع بالبحر ان ولو توقف ثم انها انشأت سيرا باختيارها وكان  
كالسنة الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضاملا لانه انما يسير في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه  
وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لها كذا في البسيط واكثر لقوله فبالتبينة وليمة عما اذا ارسل دابة في الطريق  
فسارت فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا صار سحبا لانه سابق لها ما دامت تسير على سنن ارساله الا ان اسي لكن المرسل  
وكان قابلا لقول كيف يكون حل القيد وهو بشرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل صاحب سبب الاصل لان ارسال  
ليس بانالة المانع وقد عترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سنن ارساله وهذا الذي حل القيد  
صاحب شرط لان الحمل ازالة المانع عن الباقي جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد عترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه  
وكان في القطع الحكم عنهما وضافته الى اعتراض من الفعل سواء قوله قال البوصيفة والى يوسف يعني على هذا الاصل الذي  
سبناه قال لا يمين فتح باب قصر قطار الطير يعني في قول الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يمين الفتح بل اختلف  
وفي فخر القادر شابة اليه انه اسي الفتح لا يمين لان هذا اسي فتح باب القصر شرط لانه ازالة المانع من الطير ان جرى مجرى سبب  
لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد عترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطير ان الذي به  
تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطير ان واخرج فيبقى الاول وهو فتح الباب سببا معضا اسي شرطا في معنى السبب الخاص  
فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الباقي في  
مسئلة حل القيد بخلاف السقوط في البير حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما عترض على الشرط  
من السقوط هناك حصل لاعن اعتبار حيث لم يكن حال المانع ذلك ان كان فلم يصح السقوط لقطع الحكم عن الشرط وضافته اليه حتى  
اذا سقط نفس في البير بدونه ولم يمين الحافر لان ما عترض على الشرط وهو القاء في البير علة صالحة لاختلاف الحكم اليه

من تخلف على وجه القصد اليه فاقطع بسببه الحكم عن الشرط وأقصر على العلة بخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق مفتوح على  
 على الذباب كذا فاستند الى المكره وافتتح رفع الدافع وليس يحمل على الخروج وكذا اذا ارسل كتابا على صيد فقتله يحمل كانه قتله بنفسه  
 لان الارسال سبب حامل على الذباب بعد التعليم كما السوق قبل ذلك فافتتح الباب فلا الايرى انه لو فتح باب الكلب حتى يخرج  
 فصا ولم يحمل ولم يملك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطير في نور الفتح فقتل  
 الفتح لان فعل الطير بدو شره فاعلم بطلان الحكم اليه وكان مضانا الى الشرط ولان الطير لا يصير عن الطيران عادة والعادة  
 اذا تأكدت صارا طبيعة لا يمكن الاخرار عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادة كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدابة  
 عند شق الزرق فيكون الفتح سبب وجب ضمان كالشق ولم يطل الاضافة اليه باختيار الطير في الطيران لانه اختيارا فاسد  
 كما اذا صاح بالذابة فذهبت صا صا سا وان ذهبت مختارة لانه اختيارا فاسدا في الصباح سابق فاشبه القوة جبر الكمال  
 التي حية على انسان فلسفته وجب لضمان وان كانت في البيع مختارة لان البيع لها عادة متأكدة فالتحقق بالطبيعة ونقط  
 اختيارا فاذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارا استخارته عادت فان كان الخروج  
 بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل القيد والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لاسباب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يحمل عن  
 سنن الارسال وكذا لداية تحول بعد الارسال فكذا اذا اولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب  
 فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هناك السوق لان السوق حمل على الذباب كذا كما بينا فثبت الفعل الى المكره  
 ولا كما قلنا بحية لانه مباشرة الاتلاف اذا التقاء عليه تصرف فيه بخلاف مسكنا وطير مسكنا فخر الجرح لو فتح جرحا فخرجت ليست  
 لا ضمان عليه ايضا واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسمها الحكم وكل حكم تعلق بشرط كان اولها وجوب  
 شرط اسمها لاقتدار الحكم اليه في نفس الامر لاحكام لان وجود حكم يتأخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسمها  
 واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو معنى العلامة فمثل الاحصان في باب الزنا كما يحكي بيانه قوله واما العلامة هي الامارة  
 في اللغة كالميل للطريق والامارة للشيء في الشرح هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون  
 وليا على طريق الحكم عند وجوده فمثل التكريرات في العلوة اعلام على الاتقال من ركن الى ركن والافان علم صلوة  
 والتبليية شعاع وشكل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف للزمان الذي  
 يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا يعني بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا صابر  
 عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح والصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من هذه وجوبه مثل الآخر  
 في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة رحمه الله شرطا الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح  
 الصحيح بامارة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الالهية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط كميل  
 العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة هي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف العقوبة عليه للرحم على الصل  
 سيدت بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لما ثبت بوجوده الرحمة ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق  
 منفصل اليه ففرقا ان الرحمة غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجوبه عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا في يصير الزنا في

ملك الحالة سوجب للرحم وكان معترفا ان الزنا عين وجدا كان سوجب للرحم فكان علامته لا شرط لها هو بطلان القاضى الامام ابى زيد  
 فى التقويم واختاره بعض المتأخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سمو الاحصان شرطا  
 لوجوب الرحم لعلامة يشترعين بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرحم بالزنا يتوقف  
 على وجود الاحصان فكونه سابقا على الزنى غير متأخر عنه لا يحل بشرطية كالطهارة وشتر العورة والنية فانما سابقا لعلامة على الصلوة  
 بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة الصلوة وتوقف العقد باصلوة عليها وكذا الاشهاد فى النكاح سابق على بحث لا يتصور تأخره  
 عنه وتوقف العقد على حله بعد وجود صورته ثم انما شروط حقيقة بخلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست  
 بعلامات وكذا الاحصان للرحم وقولهم لم يتعلق به وجوده مسلم عندهم بل بثبوت الرحم متعلق به اذ الزنا لا يلزم بالرحم بدون الاحصان  
 بحال كالسرقة لا يلزم بالقطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخر عن  
 صورة العلة ليتوقف العقد بعلته عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما يتبين وقد يكون متأخرا عنها كما  
 فى تعليق الطلاق والعلاق بناء على ان العقد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورته كما فى النكاح والبيع وبعضها يقبل  
 ذلك كالطلاق المعلق والعلاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط فى هذا القسم يتأخر عن صورة العلة وفى القسم الاول  
 لا يتأخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على الشرط والمشرط هو العقد لما لم يفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط  
 منها ضرورة قوله ولما ذكرنا ان الاحصان علامته وليس بشرط حقيقى لم يضمن شهود الاحصان اذ ارجوا بحال لعنى سواء رجوا  
 مع شهود الزنا ورجوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصاحبة بخلافها عن العلة اصلا لما ذكرنا ان لا يتعلق  
 بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها لوجوب خلاف ما اذا اجمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون  
 عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلافه عند تعدد اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان  
 وحدهم ضمنوا دية الشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا ليشركون فى الضمان لان الاحصان شرط الرحم  
 ومن اصله لان الشرط والعلة سواء فى اضافة الضمان اليها لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة لا يتصور ثبوته  
 الا عند وجودها فبما يضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجبه  
 ولكن سلمنا انه شرط على اختياره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يقنعون بالرجوع عند  
 العلة الا اضافة اليها ومنها شهود الزنا وشهود العلة وسبب صلاحية الاضافة الحكم اليها فيصاف التلف اليهم فان  
 رجعوا وجب الضمان عليهم فان ثبتوا لقطع الحكم لشبهها وتم من الشرط ولا يلزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم فى مسئلة  
 شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الامة رحمه الله وابى اليسر والامام الزمخشري  
 ونحوهم فيه انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط وهو الاحصان تحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان  
 فصال حميدة ويستعمل اضافة العقوبة فى الشرح الى الفضائل الحميدة وصار مضافا الى الزنا من كل وجه به  
 وحصل فى العقل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان نفع الابرار التى هى خطايا الشرايع وما يتعلق بها شرعا فى بيان العقل  
 لان الخطاب لا يثبت فى حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم قوله اخلف الناس اهل القبلة فى



في كذا نقالت العقلة العقل موجهة لما استحسنه مثل منفعة اصناف بالا لروية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم والفا والحر في والغنى في محبة  
 لا استحقاقه مثل الجمل بالصلح جل جلالة والكفران بنحوه العيب والسفاهة والظلم على القطيع والنبات فوق العقل الشرعية لان عقل الشرع  
 ليست بموجهة لذو اتبال هي الامارات في الحقيقة وتجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب محرم لهذه الاشياء من غير ان تجري فيها  
 التبديل فيمكن في الايجاب والتحرير فوق العقل الشرعية والمراد من الايجاب والتحرير ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء بالادلة  
 والمحرر يحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع ولا الغنى بالوجوب والتحرير انه يستحق الثواب بعقله والعقاب بتركه لانها لا توافي  
 الا بالسمع بل المراد منها ان ثبت في العقل نوع ترجيح الايمان بما حسنه ونوع ترجيح للاستماع مما تحبه بحيث لا يحكم العقل لان العقل  
 والترك فيها سواء بل العقل ضرورة ان الايمان بما حسنه لوجب نوع مدته والامتناع عنه لوجب نوع لانه لا يتنازع  
 مما تحبه لوجب نوع مدته والامتناع به لوجب نوع لانه لا يتنازع مما تحبه لوجب نوع لانه لا يتنازع مما تحبه لوجب نوع لانه لا يتنازع  
 عندهم لم يجوز ولان ثبت دليل الشرع ما لا يدركه العقل واليقينه فانكر ما ثبت بروية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها فاعلمين  
 بان روية موجود بلا حجة وكيف مع انه لا بد للروية من جهة معينة ومساواة مقدرة لاني غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يتبدى اليه  
 العقل فلا يجوز ان يرد ثبوتها الفرض وانكره ان يكون القبايح من الكفر والمعاصي داخل تحت ارادة الله تعالى شيئا لان احداثها  
 الى ارادة وشيئة مما يقينه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وان يكون المشابه مما لا حظ للايمان فيه لانه لو كان كذلك  
 لكان انزال المشابه امر باعقوا ما لا يدركه العقل فانه لا يجوز جعلوا الخطاب متوجها بعقل العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم  
 فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان كليل يحمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فثبت عليه التكليف  
 بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل معنى كان او كبير في الوقف اى الوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى  
 وكان العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغ الدعوة اصلا ونشأ على شاك حبل ولم يقنع ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك  
 من اهل النار لوجوبه بالايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا عجزها العقل اصلا لاني لا ادخل في معرفة منس الاشياء وقبحها بدني  
 السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتوحيها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وتبع اضدادا بالعقل قبل  
 السمع فالقولوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه كايما صبي غير عاقل فلا يعسر وقالوا من اعتقد الشرك  
 ولم تبلغ الدعوة فهو معذور حتى يازن ان يكون من اهل الجنة وتسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في العذاب  
 قبل البقعة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر ولقبوا على الفطوة بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل  
 اخبرنا ان حجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا كانت حجة الله تعالى قبل لقبة الرسل قائمة  
 في حقهم وبان الله تعالى اجبر في غير موضع ان نعتية النار ليقولون للكافرين اياكم رسل منكم فيقولون بل فيقتلهم معهم الحجة فالله بهم  
 استجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدهما وبان الله تعالى جعل الهوى غالبيا في النفوس شاغلا للعقول ليعاجل التلذذ والخطو  
 فيجرح الانسان على ما طبعه اصل النية في فك عقله من اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم العقل بلا شرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل  
 بسبب نقصان عقله لا ادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله وسقط عنه الخطا فلو كان  
 يسقط الاستدلال بحجة العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وتسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع لقصة ابراهيم عليه السلام



من غير ان توجب الشمس وية تلك الاشياء او تكون هي مدركه اياها او تكون العين مستفينة في الادراك منها فكذا القلب ترك ما هو غائب  
عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا منفصلا للقلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى  
والملكوت الملك والارادة لئلا تكون كالعصاة والرجوت والنجوت وشعاع الشمس ما يرى من ضوءها عند طلوعها كالقضباني والشهاب  
يا لكسر شعلة نار ساطعة قوله بما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل والكان الله المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال بحصول  
المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اذ لم ينضم فلما بينا انه فلا فصل الايجاب بشئ نفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان لا يكتفي  
خبره ايضا في دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل الفهم دليل السمع ولعبه الاتم توفيق الله تعالى فيكم  
من عاقل قبل ورود الشرح ولعبه بتفصيل العقل في مضائق الحقائق مستخرج بفكره وتوجيه بحفيان الدقائق لما حرم الغشاة وتكون  
لم يتبدل الى سواها الطريق ولم يعرف سبيل الرشاد لعقله فملك في خباوته وحده ولعبه حصلت المعرفة بتوفيق الله وادراكه لا يتبع الا بفعله  
والفائدة وتقريره له على الدين القويم وثبته اياه على الصراط المستقيم فلم يكن مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادرك  
انخذلان ضل عن الطريق بالارتداد ورواه من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعباد بعد الانقياد وقصار من اخوان الاشياطين  
بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق وايقن نفوذ بالتد من البيع والطغيان ودرك الشقاء وانخذلان بعد ميل سعادة الهدى  
والايمان انه الكرم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا سموة فلا من عند الكرم المتعال قوله ولما داسي ولانه لا كفاية بحمد  
العقل لوجوب الاستدلال فلما في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله القرني الاول  
لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنضج حتى اذا عقلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان  
يعني بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف لو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قدرة على الوصف لبانت من زوها لا انها قد صار  
مكلف بالايمان بالبلوغ فثبت بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا لبانت في مسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد  
اليخوت قوله وكذلك اسي مثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بالايمان بحمد العقل لما بينا ان العقل  
غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصيف ايمانا ولا كفر او لم يتيقظ على شئ كان معذورا اذ لم يكن اهمل لدرك العواقب بان بلغ على شأه  
جبل ومات عن ساعته فاما اذا احاطه الله بالتجربة واسمه لدرك الواقع لم يكن معذورا لان الاله لا يدرك مدة التأمل بمنزلة  
وحدة الرسل في حق تنبيه القلب عن النوم الغفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له ما تناولا صورة الا وقد  
عرف له صور فكيف بعد روية صور احسنه وبعد ادراك مدة التأمل في جملة نجا لقها ومصورا بل يلزمه من النظر والاستدلال  
ما تيمم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذا راى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره وادرك زمانا  
يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتأمل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الايات ووضوح الدلائل  
ظهور الاشياء فيه عاتلا ولا يتراب فيه احد على ما قال الله تعالى سترهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان  
مقطعا في الايمان تارك اياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذورا قوله على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله كلفه اقامة الامهال و  
ادراك زمان التأمل مقام بلوغ الدعوة منها على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيضة اذا بلغ خمس وعشرين سنة يدفع ماله اليه  
وان لم يؤنس منه رشدا مع ان دفع المال الى الحق بان يأس الرشيد بالنفس والمخلوق بالشرط معذوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة



لا بد من الاستيفاء بالبحر والاشجان في الغالب لاننا مدة يتوهم صيرورته جدا فيها والبلوغ تحقيق في العلم بعد ثنتي عشرة سنة يمكن  
ان يولد له ابن لثنتي عشرة سنة ولده يبلغ ثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لثنتي عشرة سنة فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار  
فرعه اصلا فقد تناهوا في الاصل فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة مقام الرشيد والشرط رشدا كونه وقد وجد اما  
تحقيقها او تقديرها باستيفاء مدة التجربة فيجب في المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة التأمل لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة  
بصياغة العقل في الانات الظاهرة فانه كما يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق بالحكمة كما يكون بعد دعوة السبل  
فلا يكون معذورا قوله وليس على المحقق في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على هذا السبيل وتقدر زمان الامتحان والتجربة في  
هذا النوع وهو العاقل الذي لم يتقبل الدعوة او في هذا الباب الذي نحن لصدده وهو باب التجربة والامتحان وليل قاطع لعدم عليه  
وحكمه انه كذا وكان رد لما قيل انه مقدّر بثنتي ايام اعتبارا بالمتدافع اذا احتمل ليل ثنتي ايام فقال انه ليس بمقدور بل هو مختلف  
باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فربما قل يتبدى في زمان قليل الى ما لا يتبدى اليه غيره في زمان كثير  
فيفوض تقديره الى المدبر وجل او هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيفوضه قبل ادراكه ولياقيه بعد  
ويؤيده ما ذكر في التوقييم في هذا الموضع ثم قل مدة العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل فخط هذا الوجه يكون قوله ليس كذا من  
تممة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا او يكون قوله من اجل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون  
معناه وليس على المحقق الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التأمل  
وليل قاطع من نص حكم او دليل عقل ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون ابتداء كلام وقوله من اجل العقل من تممة  
فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرح اى وروا الشرع بخلالة او يمتنع شرح الكلام بخلافه او يمتنع وجود الشرع  
بخلالة فليس معه دليل ليعتمد عليه اى ليس دليل قطعي من شرعي او عقل ليعتمد عليه اذ لم يردنى الشرع دليل قطعي على ان العقل يوجب  
بنفسه ولم يوجب عليه دليل عقل بل اعتمد امور ظاهرة تسلمها لولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن بعض  
الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والبغض به وعلم ان الشرع لم يرد تبسين ما قبل العقل فلا يقع ما منه  
حتى لم يجز وروا نسخ الايمان والاورود شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع نابع له فمعارض حسنة  
وقبحه به ونسخ نسلم معرفة الحسن والقبح بالعقل والتمنع من نسخ ما حسنه وشرع ما قبله ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه  
ما قبله بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون  
موجبا ومن الغنى العقل من كل وجه وهم الاشعرية ولا دليل له اى ليس له دليل قاطع ايضا وهو مذهب المشافعي رحمه الله بدليل انه  
قال في قوم لم يبلغهم الدعوة لو قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا ما هم فعمل كفرهم عفو حيث جعلهم كالمسلمين في الايمان والحياتنا  
قالوا الا يضمنون لان قتلكم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب الايمان لانا لا نجعل كفرهم عفوا سجالات ولم نجعل عفوهم عن الايمان  
والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التأمل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب الايمان وقوله ذلك  
متصل بقوله فلا دليل له ايضا ولقوله وليس معه دليل لعنى انما طنا انه لا دليل للفريقين لان التأمل يكون معنى لا سيما في خصوص  
الشرع ان العقل غير معتبر للملازمة فلو انما يلغى بطريق الاجتهاد والمعتول لانه لما لم يرد ايضا لا بدله من الرجوع الى العقل

بان يقول قد وجدنا من العقلاء من اتفق لعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل فغيرنا  
ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وخالفنا كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول  
العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفرق الاول فقال وان العقل كسرة العثرة ويجوز لفتها ايضا عطف على قوله انه لا يجزى وهو الاظهر اى لا يستقيم  
ايضا بحجة موجبة بنفسه لان العقل لا يتفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبة بهواها واذا احدث العقل  
حدث مغلوبا به الا في حق من خصه التدبر حجة واذا كان مغلوبا لم يكن له حجة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصح في نفسه  
الا يبرى انه لا يجزى في الحكمة الزام العمل حسا والعامل مغلوب للمنافع فكذلك لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغلوبه لغيرها واذا كان  
كذلك لا يبرى تأييده بدعوة الرسول او باليقوم مقامها من ادراك ضمان التامل والتجربة لنتم الحجة فان قيل قد تنسك كل فرق فيصير  
كلنا كالتكليف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم فلنا تلك نصوص ولان بعضها معارض ببعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين بالتاويل الفرق الاخر  
اياها لا يوافق مذهبهم فصارت كانهما ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على التمسك اذا تأملت فيها عرفت انها لا تدل  
على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفرق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفرق الثاني  
فكانت عن محل النزاع بمنزلة ذلك قال شيخ رحمه الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الالهية اى من صفات تنسب بها  
الالهية قلنا الكلام في هذا اى في الالهية على تاويل المذكور تنقسم على كذا

**فصل في بيان الالهية الالهية الانسان** للشيء صلاحية لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهى في لسان الشرع عبارة  
عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل وهى الالهية التى اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها لقوله وحملها الانسان  
اما الالهية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى لا تنسب هذه الالهية الا للعباد ووجه صدقها لان الزمة هى محل الوجوب ولهذا  
يضاف اليها ولا يضاف الى غير ما سجد ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التى ليست لها ذمة وقوله  
فان الادمى بولد دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صلاحية للوجوب له عليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك الرقبة وملك  
الكلام لبشر الولي وتبتر ويح اياه ويحب عليه المشن والمهر لعقد الولي وهو رد لما ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه في مصنفه في اصول  
الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترات التى لاحاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنه  
بان يطالب بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال هى ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع والذمة  
العمدة في اللغة لان لفظة لوجوب لازم قال الله تعالى لا يبرقون في مؤمن الاول ذمة اى عهدها وقال عليه السلام وان اردكم  
ان تطعموا ذمة الله فلا تطعموا اى عهده والمراد بها في الشرع لوجوب رتبة لما ذمة وعهده سابق كذا ذكره الاسلام رحمه الله قوله بناء على عهد  
الماضى يعنى انما ثبت له الذمة التى هى عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص اياها للايجاب عليه والاستيجاب له بناء على العهد  
الماضى الذى جرى بين العبد والرب ليوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه لقوله تعالى واذا اخذ بك من بنى آدم من ظهورهم ذمتهم  
الاية روى سعيد بن جبreen ابن عباس رضى الله عنهم عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم  
فخرج من ظهره كل ذرية ذراعا ففشر بين يديه ثم كلمهم قبل اى عيانا بحيث يباينهم ادم وقال الست بركم قالوا بلى شهدنا  
انما الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة بحجة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس ابن مسعود رضى الله عنه



وابن مسعود وابن كعب وكس وسعدى ومجاهد والوالى العاليه وعطاء بن السائب وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول ذهب  
عامة المفسرين والى الحديث والمفسر فذا هو المراد قوله بنا على عبد الماضى لعنى العبد الذى اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الآية لا  
يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الزميه من ظهوره من اوم فان قوله من ظهوره يدل من بنى اوم بدل البعض من الكل تبكيه بربما  
والحديث يدل على اخراج الزميه من صلب اوم فوجه التوفيق قلنا وجه التوفيق ما قاله الكلبى ان الله تعالى اخبره ذميه اوم فلهذا  
من ظهوره بعض على حسب ما يتوالى الى يوم القيمة فكان ذلك اخذ من ظهره وكان ذلك فى اوم سنة مدة كما يكون فى موت الكل بالنفس  
فى الصور وحيوة الكل بالنفس الثانية فان قيل فوجه التزام هذه الآية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجدنا فى ذلك  
قلنا انما الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غيب علينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك الى الابتلاء وليس ما نشئ نزول  
به الحجة وتثبت به العذر قال الله تعالى فى اعمالنا احصاه الله ونسوه واجبرانه سبينا بها ولان الله تعالى جود هذا العهد وذكرنا  
هذا العهد المنسب بآبائنا الى الكتاب وارسال الرسل فلم نعذر كذا فى التيسير والمطلع وذكرنا فى الكشف ان معنى اخذ ذميتهم من ظهورهم  
اخذ جميع اسلأوا شهداءهم على انفسهم وقوله الست بر كهم قالوا بلى شهدنا من باب التثنية والتثنية بمعنى ذلك انه نصب لهم الا ولله على  
ربوبية وحدانية وشهدت بها حقولهم ولباسهم التى ركبنا فى انفسهم وجعلنا ميثاق بيننا وبينهم فكانوا شهداءهم على انفسهم و  
قرهم وقال الست بر كهم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا وقررنا بوحدانيتك وبالتثنية واسع فى كلام الله تعالى ورسوله  
عليه السلام وفى كلام العرب والى هذا القول قال الشيخ ابو منصور وجماحة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذى نحن اصدده  
ثابتا بالنسبة دون الآية قوله وقيل الانفصال هو خبر رومن وجهه ليعنى فى كمين قبل الفصله عن الامم خبر ومن وجهه حسا وحكما  
اما حسا فان قراره وانتقاله لقرار الامة وانتقالها كيدنا ورجلها وسائر اعضائها ولذا تمقضى بالمقرض عنها عند الولادة  
واما حكما فلا يتحقق لغيرها ويرق باسرها فاما ويدخل فى البيع بيعها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال وحيوة  
انفسا براسم لم يكن خبر الامم مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة حتى صلح كمين لان يجب له الحق من العشق والارث والوصية  
والنسب لم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب  
واذا انفصل عن الامم بالولادة فظهر له ذمة مطلقة بصيرة ورتة انفسا من كل وجه ويحذف على الشرط والجواب كان اى صار الامم  
نومته للوجوب له وعليه كان ينبغي ان يجب عليه الحق بجملة كما يجب على البالغ لتحقيق السبب وكما ان الذمة غير ان الوجوب اى  
لكل نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه مكره وهو الاداء وعن اختياره لتحقيق الابتلاء ولم يتصور ذلك حتى حق السبب  
لغيره فجاز ان يطل الوجوب اى لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء لغوات لقصور الاداء  
عن اختياره كما ان عدم عدم محله مثل بيع الحرة واعتاق السبيته ولما جاز ان يطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسما انفسا  
الاحكام فكل قسم يتصور شرعية فى حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه فى حقه بالانفصال ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى و  
حق العبد والذى اجتمع فيه الحقان الى اخير الاقسام المذكورة فى فصل ما يثبت بالحق وبعضها مشروعة فى حق الصبي بحق العبد  
من امواله فيكون اطلاق الوجوب وبعضها ليس مشروعة صلا فى حقه كالعقوبات فلا يكون اطلاق الوجوب فيقسم الوجوب بحسب  
انقسامها وتفصيل الاحكام فى حقه وترتيب الوجوب عليها مذكور فى الموطأ ثم بعض ما نحن فى القاضى الامام اى زيد



غيره فالواجب حصول الشئ جميعا على العيني من حين لولده كوجوب باعلى المبالغ ثم لم يقو لها عند الواجب ليعذر الصبا والمبلغ كبحر  
 وذلك لان الواجب مبنى على صحة الاسباب وقيام الزمة لاسطة القدرة وقد تحقق في حق العيني لتحقيقها في حق المبالغ لان العيني  
 والمبالغ في حق الزمة والسبب هو اذ انما يقتضيان في وجوب الاداء فثبت الواجب باعتبار السبب والحل وهذا لان مقتضى  
 الشرعية التي تدرج الاداء على بعد البلوغ بحسب الاما اختياره شئ او ابى فاذا لم يتعلق الواجب عليه باختياره لم يقتض الى قدرة  
 الفعل والقدرة التمييز وانما يقتض القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم ورا اصل الواجب لا ترى ان النائم والمغمى عليه يجوز  
 لغيرهم الصلوة على اصلنا لوجوب السبب الزمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا العيني لانها تستقط بعد الصبا  
 بعد الواجب وفعل الجرح وذهب المحققون منهم الى انتفاء الواجب عند اصلا لان القول بالوجوب نظر الى السبب والزمة من  
 غير اعتبارنا به حكم الواجب وهو الاداء وما وزنه السبب في الغلو واخطا لا يحاسب الشرع عن الفائدة في الدنيا والآخرة لان فائدة  
 الواجب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وفي ذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وفيه لطيف الطبع من العاصي فمحقق الا  
 الحكم رتبة قوله تعالى لعلوكم اكرم احسن عملا وكذا المجازاة في الآخرة تثبت عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت  
 ان الواجب بدون حكم غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا القول اسلم الطريقين من الفساد وصورة لان العيني غير متناهي  
 بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم سقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة وكان القول بعدم الواجب اصلا  
 اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الواجب من غير اداء وقضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معني والقول بعدم الواجب  
 سالم عن هذا الفساد والمعنوي لطيف للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على العيني اصلا واستدلوا بان الواجب لو كان ثابتا عليه  
 ثم سقط لم يقع الحجج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالسافر اذا صام في رمضان في اسفر حيث لم يقع المؤد  
 من الواجب بالاتفاق ولعل انتفاء الواجب اصلا وكذا قوله عليه السلام من رفع القلم عن ثلث عن العيني حتى يتكلم بدل نظيره على انتفاء  
 الواجب اصلا فكان القول باولى واليه اشار الامام فخر الاسلام قوله ولهذا اى ولان الواجب لما ثبت عند انتفاء حكم لم يجب  
 على الكافر شي من الشرائع التي هي الطاعات بخلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراى وجوبه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من  
 الحدود والعقوبات لانه اهل الاوامر اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليقين بامور الدنيا من المسلمين لانهم اشد الدنيا على  
 الآخرة وكذا البصيرة والعقوبات الشرعية في الدنيا لا تترجأ على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر لما هو  
 مطلوب من المؤمن بل الكافر اليقين بما يحق له زجرا من المؤمنين والاطلاق ان الكافر لو اخذ وترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات  
 لان ذلك كفر منهم بمنزلة الكفار التوحيد فيها فيكون عليه في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب لعراقيين من اصحابنا  
 الاداء واجب عليهم وهو مذهب المشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة مشايخنا ويارنا انهم لا يوجبون باءا ما يحتمل السقوط  
 من العبادات وان اداسها لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو المختار وفائدة انهم  
 لا يوجبون احكام الدنيا فانهم ان ادوا في حال الكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفاسدة  
 بالاجماع وانما كفره في حق احكام الآخرة فان الكفار يعاقبون في ترك العبادات عند الفرق الاولى زيادة على عقوبة الكفر  
 كما يعاقبون بترك الاعتقاد وهذا الفرق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفرق الاولى بان سبب

الوجوب مستقر وصلاحيته الذمة للوجوب موجودة بشرط وجوب الاداء وهو ممكن منه غير معدوم في حقهم فكلهم من الاداء لشيء فلهذا لا يمان كما يجب  
والحدث يحتاج الى بيان باء الا الصورة فكلها من ادائها بقدرها على سقوط الخطاب بالاداء لغيره كان ذلك ذلك تخفيفا بسبب الكفر  
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية لا تترى ان زوال الحكم بسبب الشكر وسبب الجمل اذا كان من تقصيره من لا يسقط الخطاب بالاداء فليسبب الكفر  
الذي هو راسل الجنايات ادلى وليس حكم الوجوب وفائدة الاداء اذ هو غير فان الايمان واجب كما فرق علم الله لانه يموت على الكفر فكذلك الصلوة  
واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلح هذه الصلوة ولا يتصور منها الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنها واجبة لفائدة توجيه العذاب فكل من  
وجبه القول المختار بالاثبات اليقيني الكتاب وهو ان حكم الوجوب بالاداء وفائدة الاداء ان يزيل الشواشي في الآخرة حكما من الله تعالى والكافة من صفته  
الكفر ليس باهل للشواش عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل للملك المال والمرأة لا يكون اهل للملك المتعة لها على الرجل بسبب  
النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذ انتقلت اهلته ما هو المطلوب بالاداء انتقلت اهلته الاداء ويدرر ان الالهية لا تثبت هذا بخلاف  
وجوب الايمان فانه اهل الاداء حيث يصير به اهل الحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس يسقط الخطاب بالاداء عن الكفر للتخفيف  
عليهم كما طوأل التحقيق معنى العقوبة والقيمة في حقهم بخلافهم من اهلته ثواب العبادات وذلك لان الامر الاداء العبادات وله فائدة في ادائها  
للموحد في المأمور لا للمأمور فالكاظم السبحان هذا النظر والمنفعة معقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايمان بالامر نظر السبحان  
للمأمور فمعنى ان تقصيره لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في ادائه ما هو واجب عليه والكافة مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب  
الكفر لتغلط معلوم والسماعا لهم بالبناء على التخفيف في لفائدة الوجوب بالامر والعقوبة غير صحيحة لان الخطاب الاداء لا الامر فلهذا لا يتصور  
لكان الامر بالترك كذا في النجوم وغيره قوله ولم يجب على اهل الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلته الاداء يعني لا تثبت نفس الوجوب  
في حقها صلا لعدم الفائدة وهو لا واد من اختياره اذ هو لا يتصور بدون الالهية وهو عديم الالهية لعدم العقل اذ عقل الصبي عقل الاداء  
اي اداء الايمان فلما لم يوجد اصل الايمان اي ثبوت نفس وجوب عليه دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسباب  
وصلاحيته الذمة والامر لعبد ذلك الالتزام اذ الواجب على ما عرف وجوب الايمان يتعلق بحدث العالم وانه مستقر في حق من له من ذمة  
الوجوب لان احصاء المكن متافيا للوجوب بنفسه فثبت الوجوب في الحق فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه ما يحتمل السقوط  
بعدا بل يوجب بعذر النوم والاعمال فكذا اذا وصف هؤلاء يلزمه ثانيا فسقط بعذر الصبا والصبا اذا كان الوجوب حاصلا واداء لشيء طه  
وهو الشهادته عن معرفته صحيح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صرح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون  
مخاطبا بالاداء واذ صرح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين فعل وفرض فلماذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعذر البلوغ بخلاف الصلوة فمخاطبا  
بالاداء واذ صرح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين فعل وفرض وهو معنى قوله صرح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانه مشروطة  
فعل وفرض يقع فعلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه دليل ان امراته لو سلمت واني هو الاسلام بعذر عرض عليه القاضي  
يفرق بينهما ولو لم تثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذ امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعذر  
بأنه لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا فيقع ادائه فرضا لا محالة والصلوة لا يحتمل السقوط باعذار كثيرة فليسقط  
بالصبا ايضا ولما سقط جعل الوجوب مستقاما شيئا فعلا وسبح السبب عن سببه بذا فهو مختار القاضي  
الامام ابي يزيد شمس الله انقلوا اعي وفخر الاسلام فكلهم الله وجماعة ملوا ايم وقال الامام شمس الله النسخي رحمه الله

الأصح عندى ان الوجوب غير ثابت في حق البصبي وان عقله لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتباره عقلا وصحة الاداء لا يعتد  
 بمكون الحكم مشروعا ولا يستدعي كونه واجب الاداء فنفى ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب  
 لا يثبت باعتباره سببا والحمل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادعى كونه المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب لوجود الاداء صار  
 موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا لانه  
 البعد فان وجوبه لم يقتضي حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المؤلى او حصره لجامع المؤلى كان له ان لا يؤدى ولكن اذا ادعى  
 كان المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حله وكذا المسافر اذا  
 ادعى الجملة كان مؤدى للفرض مع ان وجوب الجملة لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذى ذكرنا قوله واما الية الاداء  
 فنحن نعرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اى نوع كماله في تمامه العاقل فثبت بهذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قوت  
 تمام الخطاب وهى العقل وقدرة العمل به وهى البدن والالسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وجعل وحيثه لان  
 يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا فيخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فنقبل بلوغ ودرجة الكمال  
 كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للبصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما فى المعتوه فانه قاصر  
 العقل مثل البصبي وان كان قوي البدن ولهذا اتفق بالصبي في حق الاحكام فالالية الكاملة معبارة عن بلوغ القدرتين  
 الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احداهما  
 الكمال ثم الشرع بنى على الالية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم حكمة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز  
 الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اذ لا الزام بالقدرة له عليه ينتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل  
 العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء وارجح لانه يخرج في الغصم باولى عقلا وثقل عليه الاداء باولى  
 قدرة البدن والصحح منفي ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يوجب شرعا وعقلا لاول امر عقلا ولا اول  
 بالعقل ولقد رجمته الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيقتصر عليه القصر والعقل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر  
 على وجه تميزه عليه بالتوف ولا يمكن ادراكه الا بالتجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يعتدل به البدن  
 بالعقل في الاصل مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد ووجها لتوهم وصف الكمال قبل هذا العهد وتوهم لقاء المقصود  
 بعد هذا العهد ما قلنا لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وابتداء وكلمة  
 قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن البصبي حتى يحكم والمجنون حتى يفيق والناموس حتى يستيقظ والمراد العلم الحساب على ما قبل  
 والحساب هنا يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالالية الكاملة وهى اعتدال السحال بالبلوغ عن  
 عقل ثم الاحكام البنية على الالية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بما هو منقسم  
 الى ما هو منس لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالإيمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا والوجه  
 كالمردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون لبعض مثل الصلوة والصوم والحج والى ما ليس من  
 حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو قبيح محض كقبول الرشوة والهدية والاحتطاب حسنا والاصطفا والى ما هو



محض كالاتفاق والمناق والى ما هو متروك من الامرين كالباع والاجارة وفى الكتاب اشارة الى احكام استة كما يتوقف عليه قوله وعلى هذا اى على ان صحة الاداء تبنى على الالبية الفاصرة فلذا ان الضمير للشان صح من البصير العاقل الاسلام لعين وحكم الدنيا والاخرة جميعا وما يتحقق منفعة اى صح منه ما يخلص منفعة ليعتول البية والصدقة لمخلوة عن العدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعى لا يصح ايمانه فى حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امراته المشتركة لانه مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه نفسه كالبصير الذى لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير مولىا عليه من جهة غير حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه متى كان قادرا لا يجعل مولىا عليه فدل بثبوت المولايه عليه على انه عاجز فاما فى احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحة التحقيق للاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى احكام الاخرة ثبوت فى احكام الدنيا لان اجماعا يفيض عن الاخر فان من يحق لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يعان الاحوال صح اسلامه فى احكام الاخرة فهو من احكام الدنيا ولما كان يحرمى احكام المسلمين على المنافقين فى ركن الرسول صلى الله عليه وسلم ولذا ان الايمان بتحقيقه قد وجدت من الله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحة كما تحققة من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايمان اقرارا وتصديقا وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل مميز وكلاهما فى بصير عاقل يخطر فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم ان خصم على وجه لا يمتنع فى معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء والالية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى البصير لعاقل وكذا احكاما لانه ابتداء بالهدى واجابة للداعى وقد ثبت بالنص ان البصير من اهل ان يكون اديا وادعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى وايتناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فثبت به انه لا يد من اهل ان يكون ممتديا مجيبا للداعى بالطريق الاول ولبعد وجود السبب الركن من الابل لو امتنع انما يمتنع كحجر شرعى كما فى الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به هنا لان الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذا الايمان حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يحل من وجوبه وشرعية زمان فلا يمكن ان يحجر البصير عنه ويجعل الاسلام غير مشروع فى حقه بخلاف الطلاق والبيع فان قيل نحن نسلم انه نفع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام المشروع وهو دائر من النفع والضرب حيث يحرم به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امراته المشتركة وان كان يرث من المسلمين ويجعل له المسلمة وكان نظر البيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امراته ايضا الى كفر الباقي على الكفر وايضا عن الاسلام الى الاسلام من اسلم لان الجحمان بسبب القطع المولايه بينهما وسبب القاطع كفر الكافر منها لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصها للمقوق لا قاطعا لما يفيض الفرة الى كفر الاخر وايضا عن الاسلام لا الى الاسلام على انما لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرث ولا امراته لفسد كاحبابل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحققة لان يكون مختصا به مثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف كاحبابل هو صحة الشئ لستفا ومن حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا ما هو من ثرائه الا يرى ان البصير لو ورث قريبه او وهب له قريبه قبله ليقى عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمنع شرعية الارث والية فى حقه بهذا



[illegible]

تصرفه لما كان باعتبار راي الولى فان اضمحلال رايه الى راي العصى بشرط جواز تصرفه لغيره راما العام وهو اذنه للتصرف في جميع تصرفاته  
برأيه الخاص وهو اذا باشر التصرف بنفسه كما لا ينفذ التصرف من الولى بالعين الفاضل لا ينفذ بشأه العصى بعد اذن الولى اذ اذنه  
فيه ان العين الفاضل بمنزلة المنة فان من لا يملك المنة كالابن الوصى في مال الغير لا يملك التصرف بالعين الفاضل ولو حصل  
من المنة لغيره من الثلث كالمنة ثم العصى لا يملك المنة بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاضل لانه اذنه كالمنة والمنة  
لحمه الله يقول التصرف بالعين الفاضل تجارة وسبأ ذلة مال بجال ولذا تجب به الشفعة للشفيع في كل غيبه تحت الاذن بخلاف المنة  
فانها ليست تجارة وبخلاف الولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الا حسن والاصل ولا يبعد  
ان لا يصح التصرف من الولى ويصح من العصى كالاقرار بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاضل من صنع التجارة فان لم يقصد ان  
يذلك استجلاب قلوب المجاهدين لتحصيل مقصودهم من البرج في التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والعين اليسير سواء وعن الحقيقة  
في تصرف العصى الماذون مع الولى لعين فاضل روايتان في رواية اجارة لما قلنا انه صار كالبايع بالبلغ بانضمام رايه الى راي  
فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع العصى او مع وليه وبذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لا يكون تابعا عن وليه وفي رواية اخرى  
ان رايه التصرف بعين فاضل مع الولى شبهة النياية وذلك لان العصى في الملك امتلا ان ملك حقيقة واصل العقل والراسي  
له فيشبه تصرف المالك من هذا الوجه وشبه تصرف الوكيل من حيث ان في رايه خلا ولا يخرج ذلك برأي الولى فيثبت شبهة  
النياية في تصرفه نظر الى الوصف فاحتملت شبهة النياية في موضع التهمة وهو التصرف مع الولى اذا يمكن فيه تهمة ان الولى  
انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعصى فكما لا يبيع الولى باله من نفسه بعين الفاضل لا يبيع العصى من نفسه بالعين  
ونقطت هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولى بمثل القيمة او بما يتفاهن الناس في شدة نظر الى اكل  
قولهم وعلى هذا الاصل اى على ان حافيه احتمال ضرر لما يملكه العصى بنفسه ويملكه برأي الولى قلنا في المجوز اى في العصى المجوز عليه  
يؤكل اى قبل الوكالة او لتولى الوكالة لغيره مع لان فيه تعميم عبارة وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر  
الحيوانات بالبليان ولذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيه اشتداد الى التصرفات ودرك منافعها  
ومضارها بالتجربة فكان نفعنا بخلاف عبارته في اداء الشهادة حيث لا يعتبر والكائنات نفعنا محضا لان صوته او ادائها شبهة  
على الولاية لما فيه من الالتزام وهو ليس من اهل الولاية ولا التزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهل الولاية فصح لو كان العصى  
ولا يلزمه العدة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والتمن والخصومة في الحبيب ونحوها لان في التزامها معنى الضرر  
ولا يثبت ذلك بالادلة القاصرة وباذن الولى يلزمه لان تصور ان دفع باذن الولى مضارا لاهل اللزوم العدة وفي العجز  
والنسخ وباذن الولى يلزمه مكان المراد من المجوز على هذه النسخة العبد المجزى حكمه وان كان حكم العصى فيما ذكرنا حتى مع لو كان  
بدون اذن الولى لكان حقه ولم يلزمه العدة ونفع الضرر عن الولى وباذن الولى يلزمه الالتزام الولى الضرر بالاذن  
لكن بناء على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن لغيره الاصل بمعنى اخر فيستقترح تحريمها عليه ولا يخرجها عن محل ميكن  
النسخة الاولى اظهر قوله من اعمال البر ليس بعبد قال وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر ولم يكن لكان الخلاف في ادائها في  
البر دون غير ما عين هذه الصورة ليكن الاشارة الى الخلاف واختلف في وصيته العصى فاهل المدة يترتب حرز من وصايله



ما وقف الحق وبما خذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان  
 امدان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك غيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والى دليل عليه ان الوصية احب  
 الميراث والعصبة في الارث عنه بعد الموت ليسا وحي البائع فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه تضرر به  
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له غيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندنا وصية باطلا  
 سواء مات قبل البلوغ او بعده لاننا ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بار الله بطريق التبرع  
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل باتفاق السامع وهو انما حاله الموت فيقول عنه الملك لو لم يوص واما ينقلب نفعا بالطلاق  
 السامع لا يثبت كالموابع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه السامع له ان لو لم يصح البيع بزوال ملكه لغيره  
 يدل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان القلب نفعا باتفاق السامع وكما لو طلق  
 امرأته الميسرة الثوباء لغير زوج احتيا لمؤسرة الحسناء لم يجز وان القلب الطلاق نفعا محضا في هذه السامع لان اصل التصرف من البعير  
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسير الامر على الناس ولئن سلمنا ان في الضيعة نفعا من حيث حصول  
 الثواب غنى القول بصحة ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان نقل ملكه الى اقراره عند استغناء عنه يكون اولى عند  
 من المنكح الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه يصلح النفع الى القريب وصدقة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله  
 لان بيع ورتك اغنيا خير من ان تدعم حالة يتكففون الناس لكونه نفعا محضا شرعا في حق لصبي وفي الانتقال عنه اى عن الارث  
 ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اى الاصل كذا جواب عما يقال لو كان الاصل اضررا ينبغي ان  
 لا يكون مشروعا في حق البائع فقال انما شرع في حقه لان ابلية كانه يجوز ان يشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق للهيبه  
 والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور ابلية ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك  
 اى المضار في حق الصبي لانه مظنة المرحمة والاشفاق لانه مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار لمضنة  
 ولم يملك ذلك اى فهو ضرر محض على الصبي غير مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاة  
 فيها وهو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدم الضرر وعدم الضرورة والحاجة فاما عند  
 تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الامنة رحمه الله قال في اصول الفقه نعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير  
 مشروع اصل في حق الصبي حتى ان امرأته لا يكون محللا للطلاق قال وهذا وجه عندى فان الطلاق يملك بملك النكاح اولا  
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة الايقاع من جهة دفع الضرر كان  
 صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب  
 الخالي عن حكمه غير محبة شرعا ليس المحرم وطلاق البهيمه لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت  
 امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول حنيفة رحمه الله ومحمد واذا ارتدت وقعت الفرقة بينه  
 وبين امرأته وكانت طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوا فخاصمت في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض  
 المشايخ واذا كاتب الاب والوصي الصبي من عبد مشرك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكسابة فصار الصبي مقفيا لخصيه

الوجوب متقرر وصلاحيته الذمة للوجوب موجودة بشرط وجوب الاداء وهو ممكن من غير معدوم في حقهم فكلهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كما يجب  
والحدث يحتاج الى اداء الصورة فكلها من ادائها بقدر الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لعذر كان ذلك ذلك تخفيفا بسبب الكفر  
وهو لا يصلح سببا لتخفيف لانه ضايع لا يترى ان زوال الممكن بسبب الشكر وسبب الجهل اذا كان من تقصيره لا يسقط الخطاب بالاداء بسبب الكفر  
الذي هو راس الخبايا اولى وليس حكم الوجوب وقائده الا الاداء غير فان الايمان واجب كما فرق علم التذلة لا يمتنع على الكفر وكذا الصلوة  
واجبة على مسلم علم الله تعالى منه لا يصلح هذه اصوله ولا يتصور منها الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنها واجبة لفائدة توجيه العذاب فكلها  
ووجه القول المختار انما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب بالاداء وقائده الاداء ونيل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفته  
الكفر ليس باهل للثواب محققة له على كونه حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المال والمرأة لا يكون اهل الملك المتعة لها على الرجل بسبب  
النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذ انتقت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتقت اهلية الاداء وبدرن الاهلية لا يثبت وهذا بخلاف  
وجوب الايمان فانه اهل الاداء حيث يصير به اهل الحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس يسقط الخطاب بالاداء عن الكفر لتخفيف  
عليهم كما طوبى للتحقيق معنى العقوبة والقيمة في حقهم بخلافهم من اهلية ثواب العبادات وذلك لان الامر بالاداء العبادات والمنفعة في اداء العبادات  
للموعدة في الامور لا للمامر فالكافر لم يسمح بهذا النظر والمنفعة محققة له على كونه فكيف يكون فيه معنى لتخفيف وكذا الايجاب لا مظهر للثواب  
للمامور في ان تقصيره لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب  
الكفار لتفريطا عليهم والحقا لهم بالعبادة لا تخفيفا وتولم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب بالاداء لا الاثم في حقهم  
لكن الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على اهل الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء يعني لا يثبت لنفس الوجوب  
في حقه صلا عدم الفائدة وهو لا واد من اختياره لا يتصور بدون الاهلية ولم يعد اهلية لعدم اهلية الاداء يعقل اذ يعقل الصبي يعقل الاداء  
اي اداء الايمان قلنا للوجوب اصل الايمان اي ثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه اي دون وجوب اداءه لان الوجوب يتعلق بالاسباب  
وصلاحيته الذمة والامر لعبد ذلك الزام اداء الواجب على ما عرف وجوب الايمان يتعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق من فهمي ووجهه  
لوجوب لان اعباءهم لم يكن متافيا للوجوب بنفسه فثبت الوجوب في الضمن فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقله لا يمتنع من سقوط  
بعد البلوغ بعذر النوم والاعمار فكذا اذا دعت مولاة يذمة ثانيا فسقط لعذر الضياء والعياء واذ كان الوجوب حاصلا واداه بشرطه  
وبعد الشهادة عن معرفته صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون  
مخاطبا بالاداء واذ صح كان فرضا لا في نفسه غير متصور بين نقل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة فمخاطبا  
بالاداء واذ صح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين نقل وفرض وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانه متصور  
نقل وفرض يقع نقله وان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امراته لو سلمت واني هو الاسلام بعد فرض عليه الفاضل  
يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما واذ امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعد  
ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبر فيقع اداءه فرضا لا محالة والصلوة لا يحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط  
بالصبر والضياء لما سقط اصله لو وجب استقام اثباتها فعلا وخروج السبب عن ابيته بانه متصور الفاضل  
الامام ابي يزيد وشمس الانبياء صلواتهم وقرئ الاسلام منهم الحمد وجماعة سواهم وقال الامام شمس الانبياء النسخي رحمه الله

الاصح عندى ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقله لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء لا بحسن  
 النية او كونه مشروعا ولا يستدعي كونه واجبا الاداء فرفضا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء استدعى في حقه وقد بني ان الوجوب  
 لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادعى كونه المودى فرفضا لان ما هو حكم الوجوب لوجوب الاداء صار  
 موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لا لعدم الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المودى فرفضا لانه  
 العبد فان وجوبه لم يثبت في حقه غير ثابت حتى انه ان ادعى له المولى او حصر الجبا مع المولى كان له ان لا يودى ولكن اذا ادعى  
 كان المودى فرفضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا  
 ادعى الجمعة كان مؤديا للفرص مع ان وجوبه لم يثبت لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما الية الاداء  
 فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اى نوع كل نوع في مقامه اما القاصرة فثبت بكذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بالقدرة من قوت  
 فهم الخطاب وهى العقل وقدرة العمل به وهى البدن والالسان في اول احواله عديم القدرة لكن فيه استعداد وصولا وحيثه لان  
 يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا فيخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فيقبل بلوغه ودرجة الكمال  
 كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة لعبد البلوغ كما في المعنوية فانه قاصر  
 العقل مثل الصبي وان كان توى البدن ولهذا السحق بالصبي في حق الاحكام فالاية الكاملة معبارة عن بلوغ القدرة العقلية  
 الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرة العقلية قبل بلوغها وبلوغ احداهما درجة  
 الكمال ثم الشرع نبى على الالية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم حكمة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز  
 الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اضلا والزامه بالقدرة له عليه منتف شرعا وعقلا ولعدم وجود اصل  
 العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء وجب لانه يخرج في الفهم باو في عظمه وثقل عليه الاداء باو في  
 قدرة البدن واسمح منفي ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يوجب شرعا وعقلا لاول امره عظمة ولا لاول  
 بالعقل ولقد رجمته الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيقتصر عليه الفهم والعقل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في كل نفس البشر  
 على وجه يتغير عليه بالتوقف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل به البدن  
 بالعقول في الانطباق مقام اعتدال العقل تيسرا على العباد ووضار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم قلة نقص  
 بعد هذا الحد ما قضي الاعتدال لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن وارا حكمه مع وجود ادعاء وانما كماله  
 قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن الصبي حتى يحكم والمجنون حتى يعق والعاقر حتى يستيقظ والمراد العلم الحساب على ما قيل  
 والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فذل ان ذلك لا يثبت الا بالاية الكاملة وهى اعتدال السجالات بالبلوغ عن  
 عقل ثم الاحكام المبينة على الالية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بها منقسمة  
 الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع لوجه كالإيمان بالتدعوى وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا لوجه  
 كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون بعض مثل الصلوة والصوم والصحاح وما ليس من  
 حقوق الله تعالى من التصرفات منقسمة الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتساب حسنا والاصطفا والى ما هو



محض كالطلاق والعقاقير والى ما هو مشهور بين الامرين كالبصير واللاجارة وفي الكتاب اشارة الى احكام ابيه كما ستقف عليه قوله وعلى هذا اى على ان صحة الاداء تبني على الالبية الفاصرة فلذا انه الضمير للشان صح من البصير العاقل الاسلام لعنى وجن احكام الدنيا والاخرة جميعا وما يتحقق منفعة اى صح منه تخلص منفعة لقول البصير والصدقة لمخلوة عن العدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعي لا يصح الايمان فى حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر لعبد الاسلام ولا تبين منه امراته المشركة لانه مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه نفسه كالصبي الذى لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير مولى عليه من جهة غير حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولى عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فانما فى احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب لقول البصير بل تحقيق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى احكام الاخرة ثبوت فى احكام الدنيا لان احكامها مفصلة عن الاخر فان من اعتقل لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يعان الاحوال صح اسلامه فى احكام الاخرة فهو من احكام الدنيا ولما كان يحرم احكام المسلمين على المنافقين فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولذا ان الايمان بتحقيقه قد وجدت من الله بعد تحقق سببه فوجب لقول البصير كما تحقق من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايمان اقرار والتصديق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل مميذ وكلامنا فى صبي عاقل يناظر فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم ان خصم على وجه لا يبقى فى معرفته شبهة فكان هو البالغ سواء والالبية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى البصير العاقل وكذا احكاما لانه استند بالمدعى واجابة للداعى وقد ثبت بالنص ان البصير من اهل ان يكون اديا وادعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى وايتناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فثبت به انه لا يد من اهل ان يكون مستديرا مجيبا للداعى بالطريق الاولى ولبعد وجود السبب الركن من الال اهل لو امتنع انما يمتنع كحجر شرعى كما فى الطلاق والبصير ولا يستقيم القول به هنا لان الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذا الايمان حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بجال فلماذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل من وجوبه وشرعية زمان فلا يمكن ان الحجر البصير عنه ويجعل الاسلام غير مشروع فى حقه بخلاف الطلاق والبصير فان قيل نحن نسلم انه نفع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقدا التزام احكام الشروع وهو دائر من النفع والضريح حيث يحرم به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امراته المشركة والكان يرث من المسلمين ويجعل له المسكن وكان نظير البصير والشرع فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والعقبة الواثقة بنية وبين امراته لضاف الى كفر الباقي على الكفر وايضا عن الاسلام لا الى الاسلام من اسلم لان الحجر بسبب القطع الولاية بينهما وسبب القاطع كفر الكافر منها لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصها للمقوق لا قاطعا لما يضاف للفرقة الى كفر الاخر وايضا عن الاسلام لا الى الاسلام على اننا لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرثه ولا امراته لفسد كاحمال هو مثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لان يكون منحصرا به مثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف كاحمال هو صحة الشئ لستفا ومن حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا ما هو من شرارة الا يرى ان البصير لو ورث قريبه او مهرب له قريبه قبله ليقف عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والابنة فى حقه بهذا





تصرفه لما كان باعتبار رأي المولى فان اضمحاض رايه الى راي العبي شرط جواز تصرفه لغيره راي العام وهو اذنه للتصرف في جميع تصرفاته  
برايه الخاص وهو اذابه بالتصرف بنفسه كما لا ينفذ التصرف من المولى بالعين الفاضل لا ينفذ بمباشرة العبي لعدا اذن المولى او العفة  
فيه ان العين الفاضل بمنزلة المنة فان من لا يملك المنة كالاسد الوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالعين الفاضل ولو حصل  
من المنة لغيره من الثلث كالمنة ثم العبي لا يملك المنة بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاضل لانه انما كان كالمنة والمنة  
لغيره المنة يقول التصرف بالعين الفاضل تجارة وسبادة مال بجمال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع في اكل فيدخل تحت الاذن بخلاف المنة  
فانها ليست تجارة وبخلاف المولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصح ولا يبعد  
ان لا يصح التصرف من المولى ويصح من العبي كالاقرار بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاضل من صنع التجارة فان لم يقصد ان  
يذلك استجلاب قلوب المجاهدين لتفصيل مقصودهم من البرج في التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والعين اليسير سواء وعن المجتهد  
في تصرف العبي الماذون مع المولى بعين فاضل روايتان في رواية اجارة لما قلنا انه صار كالبايع بالتصامم رايه الى رايه  
فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع العبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه فخالص ملكه لا يكون نائبا عن وليه وفي رواية اخرى  
رواه راي التصرف بعين فاضل مع المولى شبهة النيابة وذلك لان العبي في الملك اصلا لانه مالك حقيقة واصل العقل والارادة  
له فيشبه تصرفه للمالك من هذا الوجه وشبه تصرف الوكيل من حيث ان في رايه خلا ولا يخرج ذلك برأي المولى فثبتت شبهة  
النيابة في تصرفه نظر الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع المولى اذا تمكن فيه تهمه ان المولى  
انما اذن له لتفصيل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعبي فكما لا يصح المولى باله من نفسه بعين الفاضل لا يصح العبي من نفسه  
ونقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع المولى بمثل القيمة او بما يتقارب الناس في مشقة نظر الى الكل  
قوله وعلى هذا الاصل اى على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملك العبي بنفسه ويملكه برأي المولى قلنا في المجموع اى في العبي المجرى عليه  
يتوكل اى قبل الوكالة او لولى الوكالة لغيره صح لان فيه تفصيل عبارة وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر  
الحيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيه اشتداد الى التصرفات ودرك منفعتها  
ومضارها بالتجربة فكان نفعها بخلاف عبارة في اداء الشهادة حيث لا يعتبر والكائنات نفعها محض لان صحتها او اشتها وبهينة  
على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة فلا يشترط فيها اية الولاية فيصح لو وكل العبي  
ولا يلزمه العدة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والتمن والخصومة في الحبيب ونحوه لان في الزامها معنى الضرر  
ولا يثبت ذلك بالادلة القاصرة وباذن المولى يلزمه لان تصور انه اندفع باذن المولى فصار اهل الزام العدة وفي الخبر  
المنع وباذن المولى يلزمه محكان المروء من المجرى على هذه النسخة العبد المجرى حكمه وان كان حكم العبي فيما ذكرنا حتى مع لو كله  
بدون اذن المولى كمال حقه ولم يلزمه العدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه الالزام المولى الضرر بالاذن  
لكن بناء على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن لغيره الاصل بمعنى اخر فيستقيم تحريرا عليه ولا يخلو عن تحمل فيكون  
النسخة الاولى اولى اظهر قوله من احوال البر ليس لعبد فان وصيته باطله عندنا سواء كانت في البر او لم يكن لكن كان الخلاف في احوال العبد  
البرودن غير ما عين هذه الصورة ليكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصيته العبي فاهل المذنبية يحرمون من وصيته



ما فات الحق وبما اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية تقع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان  
 امان نفوس الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية احب  
 اليه من العصبى في الارث عنه بعد الموت ليساوى البالغ فلذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه يضر ربه و  
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له لغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندنا وصية باطلا  
 سواء مات قبل البلوغ او بعده لاننا ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بآثاره بطريق التبرع  
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل بالتفريق المحال وهو انما حاله الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص واما انقلب نفعا بالطلاق  
 السحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه يقع محض في هذه السحال اذ لو لم يصح البيع بزوال ملكه لغير  
 يد ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان القلب نفعا بالتفريق السحال وكما لو طلق  
 امرأته العسيرة الثوباء ليمزوج احتبا المؤسرة الحسناء لم يجز وان القلب الطلاق نفعا محضا في هذه السحال لان اصل التصرف من اعتبار  
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسير الامر على الناس وليس سلبا ان في الضيافة نفعا من حيث حصول  
 الثواب ففي القول بعينه ترك نفع اعلی منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان نقل ملكه الى اقراره عند استغناء عنه يكون اولى عند  
 من المنكح الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايعال النفع الى القريب بصلته الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله  
 لان يدع ورتك اغنيا خير من ان تدعهم حالة يتكفون الناس ولكونه نفعا محضا شرعا في حق العصبى وفي الماتقال عنه اى عن الارث  
 ترك هذا افضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اى الايعال كذا جواب عما يقال لو كان الايعال ضررا ينبغي ان  
 لا يكون مشروعا في حق البايع فقال انما شرع في حقه لان الهبة كالمعجوز ان لشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق لانه في حقه  
 والضرر ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني في بقوله ولم يشرع ذلك  
 اى المضار في حق العصبى لانه مظنة المحرمة والاشفاق لانه مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار لمضرة  
 ولم يملك ذلك اى لم يوصر محض على العصبى غير مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاة  
 فيما هو محض من حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند  
 تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الامنة رحمه الله قال في اصول الفقه نعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير  
 مشروع اصلا في حق العصبى حتى ان امرأته لا يكون محلا للطلاق قال وهذا وجه عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا  
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى احواله ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان  
 صحيحا قال وبهذا يتبين نساد قول من يقول اننا لو اتينا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب  
 الخالي عن حكمه غير محبة شرعا كبعض المحر وطلاق البهيمه لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت  
 امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول جعفر بن محمد رحمه الله ومحمد واذا ارتدت وقعت الفقرة بينه  
 وبين امرأته وكانت طلاقا في قول محمد بن حمزة رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوبة فاحصته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض  
 السلف واذا كاتب الاب والوصى العصبى من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار العصبى متقفا للعصبى

حتى يضمن قديمة لقبيلته ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاشاق فيمكن ان يلاقيه القاصرة في جملته متعاقبا الى دفع الضرر  
من الشريك فخرنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابته لان الاقتدار باللاية القاصرة لتوفير النقص  
على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيها هو ضرر محض قوله باطلا القرض اى الاقرض فان القاضى يملك على الصبي ويندب الى ذلك  
لان صيانة الحقوق لما كانت مفروضة الى القضاء القلب القرض بحال القضاء لفعلا محضا وتحقيقه ان القرض قطع الملك عن العين  
بديل في ذمة النفس او الاسترداد في العادات ممن هو فقير عربي ولهذا حصل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة العجز  
فما شبه التبرع بمنزلة الحق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع ولهذا لا يملك الوصى الا ان ذلك مع من القاضى وصار هو من ذمة  
اليه لان الدين المذموم هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى يعيدل العين وزيادة لان القاضى يملك ان يطلب مليا  
سطة خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبذل مامون عن التوسى باعتبار الملائمة وباحتيا علم القاضى  
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى وعوى وبنية فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف  
باسباب غير محصورة فصار القرض مقابلا للشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالنافع المتخالفه فلهذا كان القرض  
نظرا من القاضى فيملكه على الصبي وخيرا من الوصى لترجم حبة التملك في حقه فلا يملكه والحب في رواية يملكه لانه ملك المتصرف في  
المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يملكه لانه لا يمكن من تحصيل المال من استقرض نفسه فكان بمنزلة الوصى  
فاما الاستقرض فنقد ذكره شرح وصايا الجاهل الصغير لقاضى خان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه  
والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد لا بأس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وكذا  
في احكام الصغار لقضاء عن المتوفى انه ليس للوصى ان يستقرض مال اليتيم والقاب لنفسه قوله ولما الردة فكذا ايمان حكم القسم  
الثاني من حقوق التداوى الردة من الصبي العاقل صحيح اى معتبرة غير مبدرة في احكام الدنيا والخرة عند ابي حنيفة و  
محمد رحمهما الله استحسانا لعلته لا حكمه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه العياذ بالله لا يحل ذلك عفو  
بعذر الصبا فقيمين منه امراته المسلمة ويكرم هو عن الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافعى رحمهما الله لا حكم للصبي  
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الآخرة فيصحح على ما يشر الى عبارته شمس الائمة في اصول الفقه والافان  
الطلاق لفظ المبسوط والامر اريد على عدم صحته في احكام الآخرة والاول هو اصح لان دخول اية من عقائد المسلمين  
حقيقة والكفر من غير قوة خلاف النفس والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح  
من الصبي كاعتقائه عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح منه ما هو ضرر لا يشوبه منفعة كما يبيع مما يبيع ضررا ويحرمه على وجه  
لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو حجت بروية لو حجت بقله  
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بروية لتحقيقه منه وكونه مخطوفا  
لا لكونه مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانما كتحقيق من الصبي العاقل كالأيمان وثبت الخطر في حقه  
لانها لا يحتمل ان يكون مخطوفا في وقت من الاوقات ولاني حق شخص من الاستحسان فيجب الحكم بصحتها منه ولم يمنع  
ثبوتها بعد الوجود حقيقة للشرع فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعد الصبا لانها لا يسقط بعد

كتاب التفسير

البلوغ بعد الرضا ان جله بغير الله تعالى لا يعبد من طاعتى لا يجعل عارفا بشئ جليل فكيف يجعل بالند تعالى ليعبد طاعتى انه  
 اتبع من يجعل بغيره فلم يجعل ارتداؤه عقوباً بل كان صحيحاً في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادة الاخرة لا يتصور حصولها الايمان  
 يرتد زال بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوة او جامع في محبة واعتكاف او كل  
 في صومته متعمداً لم يبق هذه العبادات وان كان في فساد ما ضرر لانه باشر بانها فيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم لصبي من احكام  
 الدنيا كحرمان البيات ورفوع الفرة انما يلزم حكم البصيرة اولى بغيره ارتداؤه لا قصد اليه لغيره رابع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام  
 من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمها لان يكون حكم لصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العقوب من مثله لصحة  
 الارتداد واما ما لا يصح العقوب من مثله هذا الامر العظيم الذي لا يتحمل العقوب لوجبه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد وتجا  
 لا يوتي بان الارتداد يستلزم به ما يحرب ولم يرد به الاحكام لا يمنع ثبوته بواسطة لزومها ما عدم جواز عقلة الارتداد فلان القتل  
 ليس من الرفقة حكم عين من طاعتى ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة وليس من المهاد فلا يجب عليه جزاء كما لا يجب على المرأة  
 وكان ينبغي ان يقتل اذا خرج من ذلك كما هو جواب القياس لوجوب الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا او تحقق لعين المحرم  
 بعد البلوغ الا انه في الاحتمال لا يقتل ويكفر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلام في الصغر صار شبهة في سقوط القتل  
 لكن لم يقتل انسان قبل البلوغ او بعده لا يلزم ثبوتها لان من ضرورة صحة ردودة اهلها ومعه وليس من ضروراتها اشتقاق عقلة  
 كالمراة اذا ارتدت لا يقتل ولو قلنا انسان لا يلزم منه شئ كذا في المبسوط قوله

حصل في الامور المعترضة على الالهية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الالهية وما يتبعها من الاحكام شرعية في بيان امور  
 تعرض عليها فتمت بها من قبيلها فاستعمل على ما مضى منها نزل الالهية الواجب كالمرءة وبعضها ينزل الالهية الا اذا كان النوم والاشهاد  
 بعضها توجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقا اصل الالهية الواجب والاداء كالسفر على ما استقف على تفصيلها والعوارض  
 عارضة هي فصلة عارضة او افة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر لصيده عن المعنى على ما كان فيه من حد ضرب ومنه  
 بيت الفارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين كذا في الاخر على وجه ممتنع عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا للنفذ  
 ليس وشفا عارضا وميتة في الامور التي لو ما تفرقت في بعض الاحكام عوارض لمنها الاحكام التي تتعلق بالالهية الواجب والالهية  
 داو عن الميتة ولهذا لم يذكر شيئا من ذلك في قوله والكلمة التي تخرجها في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تأثير لها في تغيير الاحكام  
 عالم يذكر الحمل والارض والاشجيرة الى القرية الى القنطرة في العوارض وان تغيير بعضها بعض الاحكام لدخولها في المضر  
 ان ذلك المضر ذكر المهاد كذا قيل وادوية الخيون والاشجار فانها من الامراض وقد ذكرها على الاقراد ووجب  
 بانها وان دخلت في المرض لكنها احكاما كثيرة يحتاج الى بيانها فافروها بالذكور سيما وهي ما ثبتت من  
 لها شئ بدو لن اختيار العبدية ولهذا نسب الى السمان ما لا اختيار للعبدية نسب الى السمان وعلى معنى ان خارج  
 ذكره العبد تارة من السمان والكسب هو ما كان لاختيار العبدية دخل وقدم السمان على المكتسب ذكره لانه ظهر  
 عارضة تخرج من اختيار العبدية اذا كانت في تغيير الاحكام من المكتسب وذكره الصغير في العوارض مع انه لا يثبت  
 في كل انسان لان الانسان قد يخرج عن اختياره كما هو في الامور التي لا يختارها فاما ما لا يختارها فاما ما لا يختارها



تقدم صغر ولان ما فيه الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولان كان الكبير انسانا كان اصغرا امرارضا على حقيقة الانسان ضرورة ولان  
 جعل الجمل من العوارض مع ان كان امرارضا على قال الله تعالى والمد اخر حكم من يكون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امرزاد على حقيقة الانسان  
 وثابت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن للعبدية اختيار لان العبد قادر على ان لا يتحصل له علم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة  
 عليه بمنزلة اختيار الجمل وكسب اختيار القارة وبذلك اختلف الرق حيث لم يجبه من العوارض المكتسبة وان كان العبد متكلما من ازالة في الاصل  
 بواسطة الاسلام لانه ثبت خبرا على الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجرة بل هي مثبت جبر الكفر والزنا والقذف والسرقة ولجبر ثابت  
 لا يمكن العبد من ازالة فكان من العوارض السعادية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السعادية وما جعل في تعداد العوارض المكتسبة  
 لانها ثابتان في اول احوال الادمي وتقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السعادية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم  
 الجنون تقدم بيان الجنون لكيانه الحق الصغر قوله واما الجنون فكذا قال الشيخ ابو الحسن لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد  
 الوقوف على حقيقة العقل ومحل افعاله فاعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على حواشي الامور فيميز  
 بين الخير والشر ومحل الدماغ والمعنى الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله المباحث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال  
 من غير ضعف في حلة اطرافه وقوته في سائر اعضاءه ليسى جونا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف حرمه على العقل نظر الجنون كالصبا  
 والرق فانها من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى والحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارا في الشرع بالعقل والشرع فينبغي ان لا يكون  
 اعتبارا في الشرع فلهذا لم يفسد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجادة المولى فكان المراد من الحجر فيما اخرجنا من الاعتبار  
 من الاصل وتسميته الحجر احيانا لوسعي بخلاف الحجر في احوال العبد والجبري لانها صادرة عن عقده فيجزان ليعتبر ولكنها لم تعتبر في المولى  
 والجبري فيكون المطلق الحجر فيما يطرق الحقيقة فاما الافعال فانما توجد جسا لا مرد لها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فلهذا لم يوافق  
 بعضنا الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحكم وهو ثبوت الملك في المضمون وليسقط به ما كان ضررا فيحصل السقوط  
 اخصر به مما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ووجوب المدية والارث ونفقة الاقارب فانها  
 لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الخصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه  
 نوع ضرر في حقه وانه ليسقط باعذار من البالغ العاقل فيسقط عن الجنون اذا وجد بشرطه وهو الاستعداد على المنية وكذا الحدود  
 والكفارات لانها تسقط بشبهات واعذار فتسقط بالجنون المنزلة للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والمهنة والامانة  
 اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الجبري لانها من المضار الموصفة قوله واذا استدلى اخره كان  
 القياس ان يكون الجنون مانعا لوجوب العبادات كلها افعليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي فيهما  
 لان المنة الاداء تنفوت بزوال العقل وبدون الالبية لا تقيمت الموجب بخلاف الاعفاء فانه لا ينافي العقل ولا يزيل بوجه  
 من استعمال العقل كالنوم فكان للعقل ثباتا كما كان كمن حجر عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بل لا يعدم الا  
 حلا وانا التلثة اسحقوا فيه اذا قل بان زال قبل الاستعداد فخلوه ساقط الاعتبار واحقوه بالنوم والاعفاء وذلك لان  
 من العوارض كالاعفاء والنوم وقد ايجز النوم والاعفاء بالعدم في حق كل عبادة لا يردى ايجازها الى الحج  
 المكلف بعدزوالها وجعل كانهما لم يوجد اصلان في حق ايجاب القضاء وان العبادات كانت واجبة فهايت من غير

فيلحق المحضون الموصوف بكونه عارضا بها بما مع ان كل واحد عنده عارض زال قبل الامداد الا يبرى ان الشرح الحق العارض بالعدم  
 في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام او نسي عليه او جن ولم يتنبه ولم يفتق الا بعد غروب الشمس لصح صومهم  
 ان الامسكاك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر  
 جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود في  
 حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى بان يكون كذلك توضيح ان الشرح الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تقرر حيث حكم  
 بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاعمال ونحن في حق الوجوب احتقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة  
 مقبدا في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا اكثر المحضون بان امتد نقصان لزوم القضاء موديا  
 الى المخرج وهو الصحيح في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اى بلزومه فعلا لم يخرج في القضاء ونعدم الوجوب  
 ايضا لان عدم الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الا تاديه الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا عذر ذلك لم يكن في الوجوب  
 فائدة وهذا القياس والاستحسان في المحضون العارض بان بلغ حاقلا ثم جن ثباتا باخلاف بين اصحابنا فاما المحضون الاصطلي  
 بان بلغ محضونا فمثل الصبا عند بحينة رحمه الله حتى لو افاق قبل السلاخ شهر رمضان بعد بلوغه محضونا وقبل تمام يوم  
 وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والقضاء ما فات من الصلوات عنده وعند غيره وهو ظاهر الرواية  
 هو منسبة المحضون العارض وتبيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان المحضون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان العارض  
 لانه فيما قلناه من قبول الكمال ببقية له على ما خلق عليه من النصف الاصل في مكان امر اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزم محضون  
 خلت على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاضمار واستيفاء كل منها القوة فكان مقتضاها على الحال الكمال  
 بلحق افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء المخرج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بيننا في الحكم ان المحضون الحاصل  
 قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله من امر عارض على اصل النقصان في حاله عليه ما  
 فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله بعد الاستدراك اذا علم ان الاستدراك في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثر  
 الموقعة في المخرج لان المحضون اذا استدركوا ان يكون ايجابا بالعبادة مع موقعا في الصحيح لانه لا يمكنه اداء العبادات مع  
 المحضون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال المحضون اجبت واجبات حال المحضون وحال الافاقة في وقت واحد  
 فيخرج في ادائها اكثر مما لم يكن اكثر نهائية يمكن ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان  
 وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت تصغير نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار فجد الاستدراك في الصوم بان يستوعب  
 المحضون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جوف من الشهر ليل او نهارا لم يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية  
 وذكر في الكمال قلا عن شمس الأئمة الامام في انه لو كان في رمضان فاصبح محضونا واستوعب المحضون باقي الشهر  
 لا يجب عليه القضاء وهو صحيح لان الليل لا يصح فيه وكان المحضون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح محضونا  
 ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لم يمس القضاء ولو افاق بعدة فمقتضاها في الصحيح لا يلزمه القضاء لان الصوم  
 لا يفتي فيه وانما لم يعتبر التكرار في عدمه كما اعتبر في الصلوة لوجوب احدى امانتها مشروطا ودخول الصلوات في حد التكرار

تأكيد الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجس وانما يصار الى المولد باليد المبرودة والموكدة على الاصل وفي باب الصوم  
يزداد الموكدة على الاصل اذ لا ياتي وقت وظيفة اخرى مالم يفيض احد عشر شهرا فيزداد وجعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم  
عليه زيادة المرفق على المرفة الواحدة في الصوم فانما شرعت لتأكيد المرفق مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع  
شرطا لاستيعاب الصلوة بل ليقضي المرفق على الزائدة بسنة وسن والنوافل وان كثر لا يماثل المرفق فلا يرد نقضا لان  
المطلوب نفس المماثلة بين المتبع والاصل وتجدد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائدة فيه بشرط كماله اصل فلم يحكم ان يكون مثاله وان كان  
ان الصوم وظيفة سنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس فلهذه الميود والليدة وان كان  
اداءها في بعض الاوقات وهذا ان كان رمضان الى رمضان كفاية لما بينهما وجعل الصوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة  
صيام الدهر كما ذكره في المحرر ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجوده من الشوال  
فكان الخمس كالشهر يتكرر وقته ويتأكد لكثرة به فلا حاجة الى اعتباره وتكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وهو  
في الصلوة على ما سطره قوله في الصلوة ان يزيد الجنون على يوم وليدة اختلف اصحابنا رحمهم الله فيها يحصل بها تكرار فافترق  
وخول وقت نفس التكرار الصلوة في هذا التكرار بان يصير الصلوة سبعا لان التكرار يتحقق به واعتبر ابو حنيفة في الصلوة  
وقت الصلوة في هذا التكرار فافترق الزيادة على يوم وليدة باعتبار السبعا حاشا الى المولى لفظ الكتاب وفائدة الاختلاف  
نظر فيها اذ اجمعت على ان الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر عند محمد رحمه الله تعالى  
عليها نقضا لان الصلوة لم يجرى ما لم يدخل اليها في هذا التكرار حقيقة وعندنا لا نقضا عليه لان وقت الصلوة  
وهو اليوم والليدة قد دخل في هذا التكرار حقيقة وان لم يدخل الوجب فيه والوقت سبب في مقام مقام الواجب الذي هو سببه  
للبسطة المكففة باستقام الواجب عند قبل صيرورة تكرار كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة التي الاستداده في حق  
الزكوة ان يستقر في ذلك المحل عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن مسعود عنه ورواية الحسن عن عبيدة بن المبرور عن ابي بكر  
في الثاني قال حدثنا الامامة ابو اليسر عن ابيه الصبح لان الزكوة يدخل في هذا التكرار بدخول السنة الثانية وروى عن  
ابي يوسف ان استداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة على ما قل لان كل وقتا المحل الا انه مدخل جدا لظهورنا  
باكثر محول عملا بالتفسير التخفيف فان اعتبار اكثر السنة ليس رخص على الكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب  
من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ليس من اعتبار حقيقة واذا زال الجنون قبل الحمد الذي ذكرناه في  
كل عبادة وهو ما كان على الاختلاف المذكورين الى يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبناء في حق الزكوة فما  
اذا بلغ الصبي جنونا وهو ما كان لخصاب نزال جنونا بعد مضي سنة شهر ثم انحول من وقت البلوغ وهو متيق وجب عليه الزكوة عند محمد  
لانه لا يفرق بين الاصل والعارض ولا يجب عند ابي يوسف بل يتألف انحول من وقت الاقامة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الا  
عنده ولو كان الجنون عارضا فنزال بعد سنة شهر يجب عليه الزكوة عند تمام انحول بالاعطى لانه زال قبل الاستداده  
اكل علو نزال الجنون بعد مضي احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان اصليا او عارضا لوجود الزوال قبل الاستداده  
ولسواء اذ الاصل والعارض عنده وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الاستداده قوله وان كان حسنا لا يحسن غير مثل

الاجاب



الايمان بالله تعالى مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لا لبوبه او لاحد مما  
 واما ان قيل لا يتحمل العفو مثل الكفر فثبت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى ان يصير مؤمنا تبعا لا لبوبه لان انصرف الضار والكان غير ثابت في  
 حقه ان الكفر بالله عز وجل قبيح لا يتحمل العفو فلا يمكن القول برودة بعد حقيقة من الابوين واذا ثبت في حقه ثبوت في حقه ايضا لانه تبع لهما في  
 الدين الا يرى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الامالة لعدم تصور ركنية منه وانما ثبت بطريق التبعية فاذا ارتد الوالد والوالدة والالت  
 التبعية في الاسلام لا وجه له جله مسلما بطريق الامالة فلو لم يحكم برودة لوجب ان تصور وتما وهو فاسد فليزيم القول بثبوت الردة في حقه  
 ضرورة وانما ثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ خبونا والواله مسلمان فارتد او لخطابه بدار تحريم فان خطابه بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لاثبت  
 الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام لان اسلامه مستفاد باحد الابوين وبالدرا فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين لم يرد اسلامه  
 لانه خلف عن الابوين ولو اردك عاظا مسلما والواله مسلمان ثم من فارتد او لخطابه بدار الحرب لم يصير تبعا له في الردة لانه جبارا احصا في  
 الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو قاتل ثم من لم يتبع البوبه لانه صار احصا في الايمان بتقريره لكنه ممنوع بالاعتقاد  
 والاعتقاد ان علم بعدم ذلك بالاسباب التي اقترنت بغيره فثبت في حقه كذا في الحكم اجماع قوله واما الصغر فانه في اول احواله مثل الجنون والسقط  
 عن الصغير السقط عن الجنون ولم يصح ايمانه ولا التكليف به لوجه لانه اى الصغر الصغير راجع الى مدلول الصغير عدم العقل والتمييز كالجنون فان  
 معنى جميع المحرمات به يعرف ما يحتاج للميد من الخافع والمضار التي تعلق بها نقاد واركبه الله تعالى في طباها والعقل تختص بالانسان  
 به يدرك عواقب الامور ويتقن الاشياء وقد عدم الصغير كليها في اول احواله فكان مثل الجنون بل اذني حاله لانه قد يكون للجنون  
 تمييز وان لم يكن له عقل وهو عدم الامرين والامان العقل اى تمتنى الصبي عن اولى درجات الصغير الى اولى درجات وطرفه شئ من اقل العقل  
 نقلا صاحب خبر اى لزوم اى الايمان ان ثبت في حقه وجوب الاداء بحيث لك لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصحاب  
 من الامنية لانه ناقص العقل بعد القادر الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اى هذا العذر لا يتحمل السقوط عن المانع من  
 حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات وشكل الحدود والكفارات فانما يتحمل السقوط باعذاره كحمله النسي في القسم والي ثبت  
 باسباب جلية مثل الوقت والمال والبسب فيحرران ليعتد بهما العذر الذي هو راس الماخذ وان لا يتحمل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي  
 لعدم الخطأ لكن لا يسقط عنه ما لا يتحمل السقوط مثل فرضية الايمان فانه فرض واسم لا يتحمل السقوط لانه تعالى له والكم منه عن التمييز  
 والاعتدال فكان وجوب التوحيد والحداد والاداء العذر حقيقي او تقديرى مع بقا الوجوب كما لا يند  
 في الاداء الصلوة بعد حقيقى او تقديرى كالنوم وفقد الطهارة مع بقا الوجوب فلا حرم اذا اداه الصبي كان فرضا لا انقلاصا  
 وامر به قوله وجوب الامر اى الامر الكلى باب الصغير وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العمد اى ليسقط عنه حمله ما يتحمل العفو  
 والمراد بالعمدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخاة وقيل العمدة ما حصل بالعهد الماضى وهو الوجوب واسم لما حصل من العرف  
 ويصح منه قوله اى من الصبي بان يباشر نفسه للصبي بان يباشر غيره لاجله للاحقة فيه اى لا ضرر فيه لقبول البتة ونحوه مما هو يقع محض  
 لان الصبا من اسباب لرحمة بلعافان كل طبع سليم يسيل الى الرحمة على الصغار وشرع بالقول عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر  
 كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو اى عن كل حصة يتحمل العفو اى جعل الصبا اسبابا لا سقط كل تبعه وضمان يتحمل السقوط عن البالغ لوجوب  
 واخره من الردة فانها لا يتحمل العفو ومن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب بمصلح المستحق وتعلق بقا سببا فلا يمتنع

وجوبها بسبب الصبا كما لا يفتش في حق البالغ لعذره ولذا اى ولان الصبا سبب العفو عن كل عذرة يحتمل العفو لا يحرم الصبي عن الميراث  
بسبب القتل حتى لو قتل مؤدبه عمدا او خطأ لا يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فيسقط لعذرا الصبا ويحتمل  
كان المورث مات حيا فحقت الفدية لذلك الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لغرض معنى الجناية في فعله بخلاف الدية  
فما نحتاج بعصمة المحل ومزاجه لوجوبها عليه او الصبا لا يفتي عصمة المحل ولا يلزم عليه اى على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل  
حرمانه بالرق والکفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعاذر بالثداو كان رقيقا لا يستحق الارث عن قرينة لان الرق ينال في الله الارث  
لان الولاية باليهية الملك اذ لو راثه خلافة الملك والرق ينال في الملك لاسبينية ولان المورث الرقيق عن قرينة لعديته الا جني  
من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهل الملك يثبت الملك ابتداء لولاه وذلك باطلا ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث  
فذلك الكفر اى كالرق الكفر في ان ينافى الارث لان الكفر ينال في الولاية على المسلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين  
على المؤمنين ميلا والارث مبنى على الولاية الماترى الى قوله عز وجل اخبار عن زكريا عليه السلام فمبى من ذلك ولما  
يرثى فانه يشير الى ان الارث مبنى على الولاية لا يكتفى بذكر الشيخ الاسلام في شرح التوقيم والعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم  
سببته وهو الولاية كما في الكفر وعدم الولاية اى الولاية المستحق او عدم الولاية كحق الشخص كما في الرق لا يعذر اى حقوقه ولا يفتش  
بسبب الصبا الا جري ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقية لا يفتد ذلك عقوبة وكذلك هذا ثم  
الشيخ اشهر ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في هامشه الكتاب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص بالحيث له ان  
يعاد ويحيى او لا فلهذا كانت الولاية من مشروط الولاية كالمهرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لما يشرح بكفره  
من الولاية للارث سلفا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون الولاية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد  
اصلا فلم يكن اهل الميراث بوجبه جعل الكفر مزيل للسبب والرق مزيل الولاية فلهذا يكون الاتصال بالحيث مع الولاية  
سببا لتناقل الولاية بمعنى السببية قوله ولما العتق بعد البلوغ فكذا العتق آفة توجب خلافا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام في شبهة  
بعض كلامه كلام العقل وبعض كلامه كلام المجازين وكذا سائر امور فكلما ان الحقون شبهة اول احوال الصبا اى عدم العقل  
يشبه العتق احوال الصبا اى وجود اصل العقل مع تمكن العقل فيه فكما الحق الحقون باول احوال الصغيرة الاحكام حتى العتق  
احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان الله لا يمنع صحة القول والعقل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فصيح كلامه المستوفى  
ولو كلفني بيع مال غيره وطلاق تنكوحه غيره واعطاء عبد غيره وبيع منه قبول الهبة كما يبيع من الصبي كذا اى العتق يمنع العتق  
ما يوجب الرأى من شئ فيه ومضرة كالصبا فلا يملكها لاعتقائه في الوكالة بالبيع والشراء فيقتد الثمن بتسليم البيع ولا يرد عليه ما يجب  
ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يبيع طلاقا امراة لنفسه ولا اعطائه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا يبيع وشراؤه لنفسه بدون  
اذن الولي لان كل ذلك من العتق والكفر ولما ذكر ان العتق ساقط عن الصبي والعتق لزم عليه وجوب ضمان ما  
يسمى ملك الصبي والعتق من الاعمال عليها مائة من العتق وقد ثبت في حقها فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يملك  
من الاموال فليس له عتق اى ليس يملك العتق النفقة عنها لان المنفى عنها عتق يحتمل العتق في الشرع وضمن  
السلطان لا يحتمل العفو منه حاله حق العتق ولان العتق اذا استقلت في حقوق العباد يراى بها ما يلزم بالعقود

في أغلب الاستعمال وهو المراد بها ضمان المستملك ليس من هذا القبيل فلا يكون عمدة لكنه أي الضمان شرع جبر لما استملك من  
 المحل المضمون ولهذا قدر بالمثل وكون المستملك مبيعا معذورا ومعتقوا أي بالقبض معتقوا لا ينال في عصمة المحل لا تخافا بنية الجاهل العبد  
 النسب لتعلق بقائه وقوام مصالحه وبالعصبة والمعتة لا تؤول حاجته اليه عن غير مقتضى معصوما فيجب الضمان على المستملك ولا يمنع بعده  
 ايضا المعتة بخلاف حقوق امه فانما يجب لطريق الاستدلال كذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق  
 الواجبة العقود لا ضمانا وجبت بالعقل وقد خرج كلامها من الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق  
 حتمها قوله عيوض عنه أي من المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي ولا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات  
 كما في حق الصبي وهو اختار عاقبة المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقدير ان حكم المعتة حكم الصبي لا في حق العبادات  
 فانما تسقط الوجوب امتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لا في وقت سقوط الخطاب وذكره في الاسلام  
 مشير الى هذا القول ان بعض اصحابنا يذهبون الى ان المعتة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالحرص حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما  
 ذهبوا الى المعتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقق نقصان  
 نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه العقل في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في سقوط  
 بان صا ربحونا لا لا الثلث بل في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سوارا للخطاب يسقط من  
 المجنون كما يسقط من الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤول الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط من المعتوه كما يسقط  
 من الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو يقي المخرج عنه نظرا له وحرمة عليه ويؤلى عليه أي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما  
 على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل من باب النظر والحرمة لانه دليل على الحرص ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف  
 بنفسه فلا يثبت له قدرته المقررة على غيره لانه عاجز ولما جع الشرح بين اول احوال الصبا والمجنون بين آخر احواله والمعتة ذكر  
 ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق المجنون والصغير الى افرق بين المجنون والصغير والمراد به اول احواله  
 الذي لا عقل فيه للصبي لان هذا العوارض أي المجنون غير محدود وليس لزواله وقت معين فخطره قليل اذا سلمت امرأة المجنون من  
 على ابيه وامته الاسلام في الحال فلا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المرأة والصغير محدود وفوجب تأخير العرض  
 الى ظهور اثره العقل حتى لو زوج النضر في ابنة الصغير الذي لا يعقل امرأة نضرته واسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما كما  
 عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للكنكح باسلامه مثله في التجهيل تفويته وليس في  
 ترك الفرقة الا تأخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي اوانه معهود على ذلك اجري الله تعالى العادة فكان للتأخير اول فاذا غل  
 عرض عليه القاضي الاسلام فان عظم والافرق بينهما وانما مع العرض وان كان الصبي لا يطلب باسلامه لان الخطاب انما يسقط عنه فيما سبق  
 العددون حق العباد ووجوب العرض منها لحق المرأة فيكون الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا في  
 الاباء منه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله والما للصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان يعني في وجوب العرض  
 في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام على لو سلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في  
 اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي



العاقل نفس على صحتها اسلامه في محقق التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح بعدم العقل لم يقيد العرض عليه فوجب العرض على وليه  
وفد المظلم من المرأة بقدر الاسكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احتراز عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والعقبى العاقل والمجنون فان  
في وجوب العرض في الحال قد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه وولي وليه وفي حق المجنون العرض على وليه وولي نفسه  
فحصل ما ذكرنا ان المجنون سادى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويقلد ما في ان الواجب في حق العرض على وليه  
وفي حقما العرض على نفسه ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي  
لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس وولي الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذلك قيل النسيان من  
يعتبر الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الخطأ وقيل هو عبارة عن الجبل الطامس ويطلق الطامس من المتغيرين بالنوم وال  
وقيل هو جبل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع طهه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمعنى عليه فانها  
خرج بالنوم والاختصاص ان يكونا عالمين بشيئا كانا يعلمهما قبل النوم والاعتماد بقوله لا بآفة عن المجنون فانه جبل بما كان  
يعلمه الانسان قبله مع كونه ذا كرا لا امور كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للنسيان مانعة عن الطبع ما يرد من الذكر فيها  
وقيل هو امر يسهل الاحتياج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينس في  
نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لا لئلا يخل بالالهية واسباب الحقوق على الناس لا تؤدي الى ايقاع في المحرمات الوجوب  
به اذا الانسان لا ينسى عبادات ستوائية تدخل فيه هذا كذا في بعض النسخ كالنوم لكنه اى النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق  
صاحب الشرع بحيث يلزمه واد بالملزمة ان لا يخلق الطاعة عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع  
لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشي يكون ذلك سببا لغفلتها  
من غير عادة والتسوية في الذبيحة اى ومثل نسيان التسوية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خروفا وبهية تقفور الطبع  
عنه ويتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسوية في تلك الحالة اشتغال طبعه بالخوف  
جعل خبر لكن اى جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المفطر لم يوجد في الصوم وجعل كل التسوية  
قد وجدت في حق الذبيحة واما جعل التسوية من حقوق الله تعالى لانه الثابت عند وجوده بل لكل وجهه عدسها الحرمة وهما من حقوق  
الله تعالى عز وجل لانه اى النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض كدورته يمنع الله تعالى وانما يمنع اختيار العبد عنه بالكلية  
فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو لوجه حتى او ابلغ مال النسيان ناسيا يجب عليه ضمانه  
لان حقوق العباد محترمة كما هي بانه لا لا يتلا لانه ليس للعبد على العبد حق الا بتلايل حقه في نفسه وهي محترمة فيستحق حقوقا يتعلق  
بها قوامها كرامة من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى ابتلا لانه  
جل جلاله غنى عن العالمين وله ان يتلوه عبادة بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلا لهم مع فناء عن افعالهم  
وقال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله يغنى عن العالمين والابتداء لا يتحقق مع العجز عن عدم  
العلم فيجوز يجعل النسيان عند راسه بعض الحقوق اذ دل الدليل عليه قوله ولما اى فلان النسيان انما  
جعل عندنا قلنا ان سلام الناس لما كان غالبا بان وقع في القعدة الاولى على من انما القعدة الاخرة لم يعقل

الصلوة لان العقدة محل السلام وليس للنصلي بنية تذكره انما العقدة الاولى اعم الاخيرة فيكون مثل الشيطان في النوم  
 فيجعل عذر السكوت في غير حالة العقدة الكلام في جميع الاحوال لان الشيطان فيها غير غالب لان بنية المصلي تذكره  
 له مانعة عن الشيطان اذا نظر اليها فكان وقوعه فيه لغفلة وتقصير فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى الشيطان المخصوص عليه قوله وانما  
 هذه النوم فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الطاهرة والباطنة عن العمل بغير مشيئة واستعمال العقل  
 مع قيامه فيجبر العبد به عند ادراكه الحق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منخرقة في الدماغ الروح  
 النفساني من الحريان في الاعضاء مع قيامه فيجبر العبد به وقوله فخرج عن كذا المنيش تجريد النوم اذا لاغما ونحوه داخل فيه لكنه بيان  
 اثر النوم وقوله فوجب تأخير الخطاب للملاد نتيجة قوله فخرج من استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم  
 عجزا عن كذا كان حكمة تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لاسقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال غلظه وهو القصد على  
 تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى آخر القدرة لان يطول  
 زمان الوجوب فينبغي ان يسقط فعله للخروج والنوم لا يمتد عاذا بحيث يخرج العبد في قضا ما يقوته فسر حال نوم لانه لا يستد ليلا  
 ونهارا حادثة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يحل بالالبس وقوله فبطلت عباراته نتيجة قوله وهو ينافي الاختيار يعني لما تاني النوم  
 لاختياره صلا لانه بالتمييز لم يبق للنائم تميز بطلت عباراته فيما بني على الاختيار مثل الطلاق والعاق والاسلام والردة والبيع والرشا  
 صار كلاس لعدم التميز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتحقق الى اخره اذا اقر المصلي في صلوة قائما وهو نائم  
 لم يصح قراءته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقياسه وركوعه ونحوه من الفرائض لصدورها لا من  
 اختيار واما المقعدة الاخيرة فلان نص فيها من محذور جهل وقيل انما تقتد من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من  
 جملة الفروض وطرقت بين الركن وبين الفرض وركن الشئ ما يفسر به ذلك الشئ وتفسير الصلوة لا يقع بالعمدة وانما يقع بالقيام  
 والركعة والركوع والسجود ولذا لو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع وسجد بحيث في عيینه ولو كانت العقدة من جملة الاماكن  
 لتوقع الحث عليه فان الحث في العيّن لا يتحقق الا بوجود ذلك الشئ وبناء على الاستراحة فيلزم بها النوم فيجوز ان  
 يحتسب من الفرض بخلاف سائر الاحمال فان بناها على المشقة فلا يتأذى في حالة النوم وذكر في النسيئة اذا نام في المقعد  
 كلما فعله ان يقعد قدر التشدد فان لم يفعل فسدت صلوة وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشئ جمل النائم  
 كما يستيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوة لم تقصد صلوة لانه ليس بكلام بصدوره ممن لا تميز له وهو  
 مختار الشئ الا انه لا سلام وذكر في المعنى وقاوى قاضيان والمخلصان صلوة والحلاص من صلوة نفسه من غير كمال وفي النوادر اذا تكلم  
 في الصلوة ونحو النوم تقصد صلوة مختارا اذا التفتت النائم في صلوة فلا روية فيها من محذور ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكوفي تقصد صلوة  
 ويكون عذر لانه قد ثبت بالنص ان التقصير في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاماكن من النوم واليقظة الا ان يكون عذر في الغسل كما  
 لو انزل بشهوة في اليقظة وتقصير صلوة لان النائم في الصلوة كالمتيقظ وبهذا الغد طاعة المتأخرين احتياطا كذا في المعنى وعن  
 شاذ بن اوس عن ابي حنيفة انما تكون حدثا ولا يقصد صلوة حتى كان له ان يتوضأ ويصلي على صلوة بعد الانتباه لان عشاء الصلوة  
 بالقدمة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لغوات الاختيار اما تحقيق الحديث فلا يقتضي الى الاختيار فلا يمنع بالنوم فكا

القيمة في هذه الحالة مدتها وما بمنزلة الراف فلا تقصد الصلوة وقيل تقصد صلوة ولا تكون مدتها وهذا هو المذكور في عامة  
منع الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القيمة والنوم كالليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا وما  
كونها مدتها باعتبار معنى الجنابة وقد زال بالنوم الا ترى ان القيمة الصبي في الصلوة لا يكون مدتها الزوال معنى الجنابة  
من فعله ومختار المصنف وفخر الاسلام جميعا انه لا تكون مدتها الزوال معنى الجنابة منها بالنوم ولا تقصد الصلوة ايضا  
لان النوم يبطل حكم الكلام فبين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالسائل الثلاث دون الاخرة وحده اقول له والافعال  
كذا لا غنى فتوريزيل القوي ويعجز به والعقل عن استعمال قياسه حقيقة كذا فيروا الشيخ ابو المعين رح وكانه واداد فتورا  
غير طبعي والادخل النوم فيه ويحتمل ان الاجتزاع منه يحصل بقوليزيل القوي لا ليحل بالابلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل  
لا يوجب عدم العقل فيبقى الابلية بمقايه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار ووجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تأخير  
الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي للاغما أشد  
النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اميلة اي طبيعة بحيث لا يخلو الانسان عنه في  
حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققت المعارضة فيه باعتبار انه لا يد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القدرة  
ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وتكمن ان الله بالتبينة وهذا اي الاغما عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة  
حيوته فكان اقوى من النوم في المعارضة بينا في القوة اصلا لما بينا انه عرض فزيل الفتوى ولهذا لا يمكن ان البلية لا يخل احد بخل  
النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه أشد من النوم كان الاغما مدتها في كل الاحوال مضطجعا كان  
او قاعا او قاتما او راعا وساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب ستره فالمفاضل لا اذا غلب  
فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون مدتها ومنع اي الاغما البنا قليلا كان الاغما واكثر مضطجعا كان المعنى عليه في مضطجعا  
من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البقاء ولانه فوق الحد  
في المنع من الصلوة لانه مدتها في جميع الاحوال محل بالعقل وكل واحد منهما في المنع من الاداء لانه مقتضى كل واحد  
منهما كذا في بعض الفتاوى بطلان النوم لان الانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلا يمتنع البناء بمنزلة الرخاوت وذكر  
في فتاوى قاضي خان اذا غلب في الصلوة من غير تعدد قال نائما حتى اصطحب فقد اختلف فيه قال بعضهم ينقض طهارته ولم يقد  
صلوة لانه حدث سماوي فله ان يتوضا ويصلي وقيل لا تقصد صلوة ولا يتنقض طهارته كما لو نام في السجود قاطبا انما مضطجعا  
باعتبار ينقض وضوءه ويطلت صلوة بالاعطاف واعتبر امتداد الاغما استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا  
نمت ولم يعتبر انهما والنوم في شيء وصلا وكان للقياس ان لا يسقط بغيره بشي وان طال كما ذهب اليه بشي من حيث الرمي لا  
يزيل العقل ولكنه يوجب خلافا في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير الاداء دون سقوط القيمة كالنوم لما ان الفرق بين الاغما  
باعتبار ينقض وضوءه وقد يطول مادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر باليقصر مادة وهو النوم لا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر باليل  
عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يتردد على يوم وليمة باعتبار الاوقات عند اي ضيق  
رحمة الله تعالى والى يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

نحو



في الجنون وقال الشافعي رحمه الله استداؤه باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه  
القضاي لان وجوب القضاء يثبت على وجوب الاداء وفرق بين النوم والاعمال فان النوم من اختياره سبحانه وانما لو كان نكسنا  
بحديث على رضي الله عنه فانه اعلم عليه اربع صلوات فقصا من وعلا من يأسر اعنى عليه يوما وليله فقصي الصلوات فقصا من وعلا من  
الله عنه اعنى عليه اكثر من يوم وليله فلم يفيض الصلوات فقصا ان استداؤه في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم  
لا يعتبر استداؤه وهو معنى قوله خاصة حتى لو اعنى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيته يلزمه القضاء ان تحقق ذلك  
الا عند الحسن البصري فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاعمال ووجوب القضاء يثبت عليه  
وقلنا لان الاعمال عندنا في تأخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزوال الالبته او بالخروج ولا تزول الالبته به لما  
بيننا ولا يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده واستداؤه في حق الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب  
وجودة الانسان شرابه ومنها لا يتحقق الاندرة فلا يمنع لبناء الحكم عليه وفي الصلوة استداؤه غير نادرا فيوجب حرجا فيجب اعتنا  
قوله واما الرق فكله الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف الفسج وسنة رقة القلب وفي عرف الفقهاء  
هو عبارة عن ضعف علمي يثبت للشخص به لقبول ملك القبر عليه فيملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات وانه  
بالعلمي عن الحسي فان العبد ربما يكون اقوى من الحر سالان الرق لا يوجب خلافا في سلامة البيعة ظاهره وباطنه لكنه وان تولى  
عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاي والولاية والتزوج والمالكية المال وغيره ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقا حتى  
ملكوا بالاستيلاء ثم ان ترق فانهم نافذة وانكتمت صحته وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واطاكم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم  
بالنسبة اليما حتى صاروا عرضة التملك في حقنا فاما فيما بينهم فلم يحكم الاحرار ببناء على دياتهم فيما بينهم بالحرية فيثبت هذه الاحكام  
في حقهم شرعا اي الرق جزء في الاصل اي في اصل وضعه وابنه بثبوته فان الكفار لما استكفوا عبادة الله عز وجل وصبروا  
انفسهم لمحقه بالجمادات حيث لم يشفقوا بعقولهم وسعهم وابصارهم بالتأمل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية الله جل  
هم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبدة معبودة والخلقهم باليهاتم في التملك والابتدال  
ولكونه جزءا الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة اي صار في حال البقاء  
ثابتا بحكم الشرع ملكا من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجبر ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد  
رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يؤخذ منه ما يستحق به الجزاء وهو كالخراج  
فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة حتى لو اشترى المسلم  
ارض بالخراج لزم عليه الخراج والعرضية المعترض للمامر اي الذي نصب الامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة  
للبلدية اي منصوب بالجنح يعترض عليه وسنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايديكم اي عرضا لها فتبدلوه بكثرة الخلق  
به فاعنى منها ان الانسان بسبب الرق يصير عرضا ومنصوبا للملك والابتدال اي الاستدال قوله وهو وصف لا عمل  
التجزئي اصله التجزؤ والعرضة الكبر الفقهاء كينوا العزة بتحقيقها كما هو في العرب في الممثلة فصار تجزؤا بالواو ثم  
قلها الواو لو قومه بالواو فقالوا التجزؤ وسنله توضع والتوضي اي الرق لا يعمل التجزؤ غير تاور والواو قال محمد بن سلتان

من مشائخنا انه يحمل التجزى فهو تاحى لفتح الامام بكرة وراى الصواب في ان يسترى المصافىم ونفذ ذلك سنة والاصح انه لا تجزى لان سببه وهو القهر لا تجزى اذا لا يتصور قهر نصف الشخص شاعادون النصف والحكم يبنى على السبب كذا في المبسوط ولا يشر الكفر وهو لا تجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور اي سبب العقوبة على النصف مشاعادون النصف والحاصل ان المحل لا تجزى في قبول هذا الوصف كما تجزى في المصافىم بالعلم والجمل وكما ان المرأة لا تجزى في التصافىم بالحل والحرية والمراد من التجزى ووجهه فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق هو العتق او الاعتاق او الملك والنصف لا يقبل التجزى او لا يقبل فافهم ثم استدلى على ان ما ذكره هو مذنب اصحابنا بالمسئلة المذكورة وان محمد ذكرها في اخر دعوى الجاسع من غير ذكر خلاف فدل انه مذنب اصحابنا جميعا انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه ثلث لم يجعل بمنزلة تخر او احد في الشهادة كما جعل المراتل بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والميراث والكلج والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو منه الرق لا يقبل التجزى باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة ملكية يصير الشخص به ابدا للمالكية والشهادة هو الولاية ومن بها عن يد المستولى حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع وبعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو العتق المطلق للتصرف المجازة للغير عند التجزى فهو تاويزو الاكل اجمع الكل عليه فان الرجل لو بيع عبده من ايمين يجوز بالايجاع وثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو بيع نصف عبده يملك في النصف الاخر بالايجاع وينزل عن النصف المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق والعتق والملك في التجزى وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزى الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله الاعتاق لا تجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اى لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسره فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار الاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الاعتاق وهو العتق تجزى لم يكن الفعل وهو الاعتاق تجزى ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطلاق لما لم يكن تجزى لم يكن التطلاق الذي هو الفعل مستجزيا ولا وجوب القول يتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعي ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق تجزى حتى لو اعتق شقصا من عبده لا يعتق الكل ولكن يبيد الملك الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية والله لا يرد الى الرق بالتجربة بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقله يحمل الفسخ وهو الكتابة والسبب هنا ازالة الملك لا الى احد وذلك لا يحمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى يصير متقيا خارج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيان انه لا يستدام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول فيجوز في المحل لا البيع وذلك لان نغوذ تصرف المكاتب بملكه وهو ملك للمالكية دون الرق لانه اسم لضعف شرعه مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرسته الكفر عقوبة على الخلو فيكون جزاؤه عقاله لحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقرار الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك

كتبت بالحيوة فاسما شرط للمالك فبوتوا بقاءه وذلك لا يمل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان العتق  
 منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مملوك يتجزى كالشواب الا انه ازاله الى العبد والعبد  
 لا يملك نفسه كان استقامت للمالية واستقامت يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله استقاما واحتقاقا بواسطة  
 ازالة الملكية على سبيل ان ازاله للملك بطريق الاستقامة بعقبه العتق لا يمكن ان يكون فصل الزيد لا يرق كالقائل  
 فعله لا يمل الزوج وانما يمل بعينه ثم تزوج الزوج ينقض البتة فيكون فعله تمكينا او كثر القرب يكون اعتاقا بواسطة الملك  
 لا بد من الواسطة فلهذا سمي قوله الاعتاق ازالة الملك وهو يتجزى الى آخره قوله وصار ذلك اى استقام  
 الملك الذى هو يتجزى لثبوت العتق الذى هو غير يتجزى مثل غسل اعضاء الوضوء لا بابه الصلوة فانه يتجزى  
 حتى كان فاسما بعض الاعضاء متطهرا ومنه للمحدث من ذلك البعض فلا يثبت اباحة الصلوة التى هى غير متجزية اذ  
 على توقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التى هى غير متجزية  
 كان سوا قع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف بثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها لان العبد استحق بازالة  
 الملك من البعض حق العتق لان ازاله لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التبريد والاستيلاء  
 ولما استحق العتق للحال ولم يحمل النقص وجب بكملية من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا من حر وعبد ولان فى الكتابة  
 تأخير حق العبد فى العتق وفى القول يعتق الكل بطلان الملك الذى لم يعتق فكان التأخير اولى كذا فى الاسرار  
 فالجاء فى ان الاعتاق عند ما اثبات العتق قصد ازالة الملك منها واشتباة بازالة الرق الذى هو ضده وبما  
 لا يتجزى ان الاعتاق واذا لم يتجزى كان اثباته فى بعض الحمل اثباتا فى الكل كتطبيق نصف المرأة وايقاع نصف تطلقه  
 وعنده الاعتاق ازالة الملك قصد وثبوت العتق منها لا ازالة لان المرأة انما تصرف فيها بوجه لا فيها بوجه غيره  
 وحققنى الملك وهو يتجزى فكان الاعتاق الذى هو استقامت تجزيا قوله وبذا الرق الذى نحن فى بيان احكامه وكان احقر  
 بلغظ الاشارة من النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع ملكية المال نياني بالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه  
 المولى بقيام المملوكة بالاعين مملوكة من حيث المالية لاس حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكها من هذا الوجه لان الملكية تعنى من القدرة  
 والمملوكة تعنى عن العجز وما شتاقيان فلا يجتمعان بجهة واحدة فى حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه  
 مالك للمال من حيث انه مولى لاس حيث انه مال كما قلنا فى ملكية غير المال قلنا لو قيل بالكية من حيث انه مولى يلزم منه ان يكون  
 للمال ملكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك متبذل للمال والمال متذل ولا يجوز ان يكون المتبذل متبذلا فى حالة واحدة بخلاف ملكية  
 ليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباته كذا فى بعض الشروع ولا يخلو من وما قالوا فى ان تيمسك فى هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي  
 ان لا يتقى بالرق ابية ملك التصرف كالتقوى ابية ملك للمال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا قلنا انه مملوك له تصرفا  
 فى نفسه جاد متروجا وقد فات له ابية هذا التصرف وكان ناتيا من المولى حتى باشره بامرء ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف فى ذمته  
 حتى ان المولى لا يملك الشرا ثم يجب فى ذمته عبده ابتداء ففى ابية ملك هذا التصرف كما انه لم يصير مملوكا تصرفا عليه فى الاقرار  
 بالحدود والقصاص يبقى مالا لذلك التصرف كذا فى ما دون البسوط واذا ثبت ان الرق يطل ملكته المال لا يثبت الاحكام البتة



على المالك في حق الرقيق فلا يملك والمالك بالتسيري وان اذن له المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتاق لانه من احكام المالك  
 كالاعتاق وقال مالك مع يجوز انما التسيري لان ملك المستعينة بثبت بالنكاح اقوى مما ثبت بالشراء والجواب ما بينا ان نسبة وهو ملك  
 الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم ابلية فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تاتر لاذن المولى في اثبات الابلية انما يثبت في مسقط حقه عند قيام  
 ابلية العبد والسيرة المستمرة التي بواستها يتبين واحد على الاخر فعليه من السيرة وهو النكاح يقلل ثمرات جارية وتسيرت كما تعال تطشت وتطشت  
 وحسن المكاتب بالذبح ان حكم المذبح كذلك له صار حق بمكاتبه لم يثبت في يوم ذلك جواز التسيري له فانزال الوهم يذكره قوله ولا يصح سماعه  
 الاسلام يعني لما ابطال الرق ملكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو جاز يقع نظرا وان كان باذن المولى لان القدرة  
 والاستطاعة من شرط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لا سيما في البدن والمال والمصيد لا يملك شيئا منها انا المال فلما قلنا انما النكاح  
 فلان المولى للمالك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علمه للمالك للنفقات وكانت المنفعة للمولى واذا عدت القدرة على الاسلام  
 ثبت الوجوب الا ما عسى عليه اى على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يجعل بها الصوم والقرب  
 والصلوة المفروض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها مع على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود شرطه نظرا فان  
 عن المفروض بخلاف الفقير اذا جاز ثم استغنى حيث صار ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لزمانه وانما بشرط التمكن من المولى  
 الى موضع الاداء في اى طريق ومضى الى الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصله بالمنفعة التي هي حقه فكان قرضا فاما منافع العبد  
 فلولاه وبان المولى لا يخرج المنفعة من ملكه فانما وقع اداؤه بملك غيره فلا ياتى به بالفرض كما لو ادى المكافاة بالمال لا يصح لانه لا ياتى ادى  
 بتملك المالك وهو للمولى لا لنفسه وبذلك بخلاف الجمعة اذا اطلب اذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تودى في وقت الظاهر فحقها من الظاهر  
 ومنافعه لاداء الظاهر يستثنى من حق المولى فكان اداؤه للجمعة بمنافع مملوكة له تجاز عن الفرض كذا في المبسوط قوله لرق لا ياتى في ملكية  
 غير المال وهو النكاح والدم والحياة لان الجمعة مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يستثن ملكية  
 له من الاشياء فكان في حق هذه الاشياء ينقطع على اصل الحرية لانه من خواص الانسانية والمفردة داعية على اثبات هذه الملكية ايضا  
 لان العبد مع صفته الرق اهل للمجاعة الى النكاح والى البقاء فيكون ابا القضاة وهو لا يملك الا انفعاله واستاء المولى وطباعه الى اوجه كما يملك النكاح  
 بولاه اكلا وليس عند الحاجة وليس لابلية ملك العبد فاذا لا طريق له لرفع هذا الحجة الا بالنكاح فينبغي ملكية النكاح وانما يوقف نفاذه منه على  
 اذن المولى دفعا للضرر منه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذ لم يوجد له خير يتحقق  
 فعليه اذن المولى فلم يكن يدس اجارته الا يرى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو  
 اجار بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فصرنا ان حكم النكاح يثبت للعبد وله ملك  
 النكاح دون المولى ولا يقلل ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالا للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لانه لا يتناول انما يملك اجباره  
 للمالك من الزنا الذي يوجب لهلاك النقصان لا لانه مالك لانه امكن العبد هو المالك للبضع بعد الاجازة دون المولى وهو مالك اطلاق الذي يجوز  
 النكاح فيثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء لا لابقايتها فثبت له ملك الدم والحياة كما يثبت ملكية النكاح ولهذا لا  
 يملك المولى اطلاق دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرب اثنان ولي القصاص مسيحي اربعة دمه وفي ذلك يشل الحشر  
 وكان هذا اقراره على نفسه لا على حق المولى فيصير ويؤخذ به في الحال ويقتل المحرمة لانه مستحق

اصل الحق في حق الدم والحياة قوله ويتا في الرق كمال الحال في كل الكليات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترابه عن الكرمات  
الموضوعة في الآخرة فان لعبد يساوي الحر فيها لان ابلية بالقوى والرحمان للحر على العبد في التقوى وانما ينافيه لان كمال  
الحبال في الكرمات بين العز والشرف والرق بيني عن الدل والحوار فلا بد من ان يكون بينهما تواف من الزمة فان لا انما  
بها يصير لها لايجاب والاستيجاب ويمتاز بها من سائر الحيوانات فيكون كرامته والحمل فان استغفر الله له ووسع طرق نفعها  
الشوة على وجه لا يتلزم بحق اسم ولانته كرامته بلا شبهة ولهذا تسع الحمل في حق العبد عليه السلام الى التسع والى عتق الزيادة  
بشره وكرامته على كونه انخلق والولاية فانها تنفيذ القول على الغيضاء او الى ولا شك ان ذلك كرامته لانه من باب السلطنة ثم من  
نقصان الاشياء الثلاثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمة اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صله بالارقي صار  
كانه لازمة لاصلا ومن حيث انه انسان مكلف من ان يكون له ذمة نظرا بوجود اصلا لزمته ولكنها ضعفت بالرق فلا يحتمل الدين اي  
لم تقوى على تحمله بنفسها لضعفها لا يمكن المطالبة به بدون انقضاء ماليتها الرقية او الكسب اليها فلا سعة لاحتمالها الدين الاصح  
المطالبة فانما صحت اليها ماليتها الرقية والكسب على الدين بها فيستوفى من الرقية والكسب لزمت الرقيق لما صحت بانقضاء سبب الزا  
وجب فم الكسب اليها تعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستعفى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده  
تصرف الى الدين اجلا فاذا لم يصف به اعلم كيف لكسب يصرف ماليتها الرقية اليه ولا يباع الرقية بالدين ما يلقى الكسب بالاجماع اليه  
اشير في الامير الا ان لا يمكن فيه فيستعفى في الدين كالمدير والمكاتب ومعتق امين عندنا في حقيقته رحمه الله قوله ولا  
الحمل كما ظهر اثر الرق في ضعف الزمة ظهر اثره في تصفيف الحمل الذي يمت عليه ملك النكاح المرء ابلا له حتى لا يتكلم العبد  
الا امرتين حنتين كائنا او استين وقال لك رحمه الله ان تخرج اربا لان الرق لا يؤثر في ملكية النكاح حتى لا يخرج العبد  
من ابلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فاحر والعبد فيه سواء ملكا لطلاق ولما الدم في حق الاقرار بالعقود وظلنا ان الرق يؤثر في  
تصنيف ما كان متعددا في نفسه كالحمل رات في كونه وود وطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق العتق يرفع الانسانية وقد  
واثر الرق في نقصانها حتى انقصت ابلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر في نقصان الثبوت والحمل فكذا لك اثر الرق  
في اتقا صفة نصف كمال دل على اشارة قوله تعالى في تعليم نصف ما على المحصنات من العذاب وقدر روى عن عمر بن الخطاب  
قال لا يزوج العبد اكثر من اثنتين قوله وتطلق الامة ثنتين يعني سواء كان زواجا حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تصفيف  
الرجل اثر في تصفيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة بحمل النكاح لان الحمل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب  
الرجل لاسبب السكن والازواج ويحسين النفس ويحصل الولد وامرأة يتكلم في هذه الامور كالرجل وسبب حصول النعم وجوب ابلية  
الداره وما يخضعان بها فكان الحمل نعمة في حتما بالظرف الاول فلما بنصف حل الرجل بالركن بنصف حلها بالرق ايضا والطلاق  
مشروع لتقويت هذا العمل فمتى كان حل المرأة ازيد كان محليته الطلاق في حتما وبع على العكس كمن ملك عبدين فملكهما فحينئذ  
عبد او احدهما فاما كمال ان حل لامة على الرق كمال ان حل العبد على النصف من حل المحرات بنصف ما يفوت به  
حل محرة وهو تطلقة ونصف الان الطلاق الواحدة لا تجزئ كحل وصار يفوت به حل لامة طلاقين ويؤثر ما ذكرنا قوله عليه السلام  
طلاق الامة ثنتان وهو ثنتان في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح في اثر الرق في تصفيفها

الطلاق فكانت عدة الامة حيفتين وكان ينبغي ان يكون حيفتين فالحكم الحيفية الواحدة لا قبل التصفيف فيتم كمال ولا تسقط لان  
 الوجود راجع على جانب لعدم والاعتيل فيه ايضا ولتقسيم حتى كان للامة الثلث من القسم والحرة الثلثان لانه تمديدية على كل فتتصف بالرق  
 كما هو وقد روي انه عليه السلام قال للحرة يوم اسن القسم والامة يوم قوله واحدا ما تصفت احد ووصف حق العبد والامة لان تعليظ العقوبة  
 بتعليل اجنابية وتعليل اجنابية يتوافر النعم فان النعم لما ملكت في حق شخص كانت جنابية على حق النعم اعظم من جنابية من لم يملك النعم في  
 حق والدليل عليه ان النعم لما ملكت في حق المستتر باستيفاد خط من الحرة كانت جنابية الزمان اعظم من الرجم ولما ملكت النعم في  
 ازواج النبي عليه السلام ورفقته منسبتة لنفسه لصاحبه كان شرع العقوبة على تعذيب اجنابية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيره من  
 كما قال الله تعالى يا ايها النبي من ياتك من بياضن بغارة مبينة يعاف لها العذاب ضعفين ولما اثر الرق في تصفيف النعم في حق العبد  
 والامة كما بينا اثر في تصفيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثر في تصفيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فليس نصف ما على المحصنات  
 من العذاب وهذا في كل الذي يمكن تصفيفه فاما فيما لم يمكن فيتم كمال كما قطع في اسرة فان احمر والعبد فيه سواء قوله وتنفقت قيمته  
 الى اخره ولما مات رق كمال الحال تنفقت قيمته نفس العبد من قيمة امرته اذا قتل العبد خطا وجبت على عاقلة البها في قيمة ولا تزداد على عشرة  
 الاف درهم لكن ينقص منها عشرة ما هم فان كانت قيمة عشر من الفا واكثر ووصف في الوصف والتمتع في حمله لم يجب قيمته على البها في  
 على ما قلنا بالذمة ما بلغت لان معنى القيمة في هذا الباب يرسل الى القيمة اذا انقضت عن الذمة سبب القيمة  
 وان كان الضمان يجب للمولى ولكنه في العبد ملك ما ان كان الواجب بدل المالية يجب تقديره بالقيمة بالذمة ما بلغت كما في التصغير  
 نقول اعتبار من النقصية اولى من اعتبار من المالية لانها اصل المالية قائمة بها فان نفسية لوزالت بالموت لم يبق المالح لو  
 زالت المالية بالاعتاق بقيت النفسية ولهذا كان الاعتبار في ايجاب القصاص من الكفارة معنى النفسية منه وكون معنى المالية فكلذا في ايجاب  
 المالح ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لانه خطر المحال وخطره باعتماد المالكية لان كمال حال الانسان في الاصل ان يتقنه كمال  
 المالكية بجميع الزكوة وبما حوته ثبت المالكية المالح وبالكو ثبت المالكية النكاح وقد انقضت المالكية العبد بالرق فانه ينافي المالكية المالح فلا  
 من ان ينقص بذلك ما انقضت ذمة الاتي من ذمة الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانها في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضري  
 المالكية واما المالكية المالح وملكته النكاح ولا يبعد منها لان العبد في ملكية النكاح مثل الحر وملكته المالح لم تنزل مية بالملكية فانهما مثبتت  
 بامر من ملك الرقبة وملك التصرف واقرى الامر من ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالملكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسبب  
 اليه والعبد وان لم يبق اهل الملك الرقبة غير ان التصرف المالح الذي هو اصل اهل الانتفاع العبد على المالح لانه مع صفه الرق اهل الحاجة  
 فيكون اهل القضاة واصل طريق قضاء الحاجة ملك العبد الاتي ان الماقدون اتحق اليه على كسبه كما كانت لغيره لانه لا حاجة له من  
 يكسبه الذي في يده الا ان يملك المالكية ولا حاجة مع العارية وكذا الواجب العبد الماقدون لا يملك الملو في الاستدوا من المودع ما ذم  
 كان العبد او محو كذا في مائة شرح اجمال الصغير فوجب القول بنقصان في ذمة لانا التصفيف والمال الانوثة فينعدم احد ضري المالكية وهو  
 ملكية النكاح فانه وان ملك المالح رقبة وقصفا ويدا لا تملك النكاح بل هي ملكة فيه فلزوال احد المالكيتين بالملكية وجب تصفيف وينها واما  
 غرض اجواب عما يقال بحسب هذا التخرج ان ينقص ذمة العبد من ذمة امره بعتار الرق لانتفاض ملكية عن ملكية امره بالرق لانا قد بينا  
 ان ملكية العبد والتصرف اقرى من ملكية الرقبة فلا يمكن في التفتيش اعتبار الرق بل ينقص بالخطر في شرح وهو عشرة ما هم لانا





لما یبتدأ العبد من هذا الوجه یصلح له المولی و لعلنا سألنا عما یجوز ان یشترط فی صحة العبد ان یشترط فی ذمته لا یقدر علیه فلو كانت مملوكة للمولى یقدر علیه وقابلة للدين ايضا  
 بل یلزم ثبوت دين الاستسلام فی ذمته و یلیل ان العبد المملوك لو اقرطه نفسه بالدين صح الاقرار و وجب الدين بالذمة حتى لو كفل انسانا  
 یصح ویؤاخذ به فی احوال الامكان العبد یؤاخذ به بعد العتق و هذا لان صلاحية الذمة لا تتم اتمام الديون من كرامات البشر و بالرق لم  
 يخرج من ان يكون من البشر و اذا كان كذلك یصح العبد لا المتصرف و كان اصلا فی حكم تصرف الذی هو امر مصلی مقصود منه و  
 ملك العبد و كان عاملا فی التصرف لنفسه لثبوت حكم الاستیلاء و لعلنا سألنا عما یجوز على المولى بالحق من الديون ولو كان ناكبا لرجح علیه لو كفل  
 یرجح على المولى و المولى یخلف اى العبد فیما هو من الزوائد و هو ملك الرقبة لعدم اهلیة العبد كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان مملوكا  
 عن التصرف بحق المولى مع قیام الاهلیة لان الدين اذا وجب فی ذمته یتعلق بالاهلیة الرقبة و الكسب استثناء و هذا ملك المولى فلا  
 یتحقق الاستیفاء بدون رضاه و اذا اذن فقدره یسقط حق الاذن فكان للحج كالمكاتبه فلا یقتل لتخصيص جنوع و دون  
 نوع فان قيل لو كان للعبد تصرفا لنفسه و كان حكمه واقعا له كان یبغى ان ینفذ تصرف العبد المحجور فیما اذا اشترى شيئا ثم حقق  
 بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم حقق و كما لو باع الراهن الرهن ثم افترقه بغير الكساح و بالبيع لسقوط حق المولى و لما لم ینفذ طرأ  
 نائب عن المولى فی التصرف قلنا العبد و ان كان متصرفا لنفسه وقع ملك الرقبة لولاه فلما انقضى التصرف موجبا للملك للمولى لا یكفي  
 تنفيذ على العبد بعد اتمام عقد و ال مانع من ثبوت الامان التصرف حتى وقع بجمته لا ینفذ بجمته آخره بخلاف الكساح لا ینفذ  
 على الوجه الذی فی توقف اذا الملك واقع للعبد فيه و كذلك فی الرهن یكون الملك فی الثمن للرهن فیکون تنفيذها عند ذی و ال  
 مانع من غیبه تخصیصه و اعلم ان لما اختار فی ثبوت الملك للمولى طریقتین احدیها ان ملك العبد بالتصرف یتبع العبد ملك  
 الرقبة للمولى ابتداء و العبد مع هذا عال لنفسه لان على الانسان من ذمته ان یقع له دين ان یقع لغيره كان واقعا له  
 كالمكاتب لما كان كسبه لیسید من وجهه و لنفسه من وجهه لم یجعل نائبا عن المولى بل هو مال لنفسه فكذا هذا و انما سألنا ان ملك الرقبة  
 لا یقع للمولى حكما للتصرف لانه یتوقف للعبد فیکون ملكه لانه لا یتجه تصرفه الا انه لما لم یقع اهل الملكة فقد لا یقع له فاستحق المولى  
 لا بالتصرف ولكن بطریق اخر لانه عن العبد لانه اقرب الناس الیه لقیام ملكه فی الرقبة و لهذا قال ابو حنیفة رحمه الله وین  
 العبد یمنع ملك المولى فی كسبه لانه انما یتبع الملك من جهة العبد كالوارث مع الميراث فثبت ان للمولى اكسابه بسبب ملكه  
 رقبة لا یتصرف العبد و الى هذا الطريق انما اشرع بقوله و المولى یخلفه فیما هو من الزوائد و انما جعل من الزوائد لانه مشروع وسیله  
 الى ملك السید الذی هو المقصود و المتكمن من الانتفاع و الوسائل غیر مقصود بل هی من الزوائد قوله و لهذا ای ولان الملك  
 لا یثبت للعبد بل للمولى یخلفه فيه ولان الاذن غیر لازم جملنا العبد فی حكم الملك و فی حكم بقاء الاذن كالكفیل وان كان هو مملوكا  
 فی نفس التصرف و ثبوت الملك لانه لما لم یكن اهل الملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالكفیل و المولى كالمولى حتى یثبت  
 الملك له و لما كان للمولى حق الحجر علیه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للمولى عز الوكیل بدون رضاه كان العبد لما اذن  
 له فی حكم بقاء الاذن بمنزلة الوکیل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا یملك عز له بدون تعین و نفسه فلم یكن جعلة بمنزلة الوکیل فی حكم بقاء  
 الاذن بل هو بمنزلة المولى شطرن بقوله و عامة مسائل الماذون ای اکثر ما يتعلق ببقاء الاذن ای جعلها فی حكم الملك

في مسائل مرض المولى وفي حق قضاء الاذن في عاتق سائل الماذون كالكيل فمن اشبه القسم الاول بما اذا اذن العبد في التجارة فخرج من  
المولى فيلحق العبد ببعض ما كان في يده بالتجارة واشترى شيئا وجابى في ذلك بغير فاحش او غير فاحش فخرج المولى فيجوز فصل العبد جازع عند  
الى ضيقه رجلا من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقفا للمولى كما كان واقفا للمولى في تصرف المولى في تصرف العبد في  
المولى لتلقون حق ونية بملكه كما ينبغي تصرف الكيل بمرض المولى وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدانة الماذون بعد مرضه فيعتبر من ثلث  
وكذا الحكم عند ما في الحماة بغير يسير فاما الحماة بغير فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عند ما لا  
يملك هذه الحماة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي حباها بعض مرضه المولى كان الحماة لان سببا لمرضه العبد  
كما بشره المولى والمريض لا يملك الحماة في شئ من شئته وادارته ولو اقر الماذون في مرضه مولا به بين او غضبا ووديعه قائمة ومستملكة و  
او غير من يوزن التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدین المصحة من تركته ومن رقبته العبد وكسبه فان فعل من رقبته  
وكسبه شئ فهو كسبه اقر العبد لان رقبته وكسبه ملك للمولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين المصحة مستمرا فاما  
ففي هذه المسائل استأهلها جليل الماذون فيما يرجع الى الملك وكالكيل والمولى بمنزلة المولى حتى اجبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر  
صحة العبد ومن اشبه القسم الثاني ان العبد الماذون اذا اذن لعبد في التجارة فيجوز للمولى الاول الاتجار الثاني كالكيل اذا وكل وقد قال له المولى اعمل  
برائك لا ينزلك من المولى كالكيل المولى صار محجوبين كما لو مات المولى صار المولى وليه ويشترط العلم للماذون بالحوصل بغيره لما  
علم الكيل بالعرف والوجع الماذون من ملك لم يجر من ملك لم يجر للعبد ولاية ان يتبع شيئا مما كان على عزيمة وقت الاذن  
كالكيل بالبيع ليس له ولاية فيض المثلث بعد العزل ولو اذن لعبد في التجارة فخرج من المولى جنونا مطبقا وادارته والعياذ بالله  
وقل فيه او حق بدار المحرر صار العبد محجورا كالكيل يصير معزولا في هذه المسائل ونظائر اجعل العبد كالكيل في حال بقاء الاذن  
قوله والرق لا يورث في عصمة الدم الى اخره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاملاك قتاله وبصاحب الشرع على نوعين موثمة  
وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير  
التعرض فمما ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص اكان خطأ فالمرتبة والاثم يقع في المعتصم بالكفارة ان كان  
القتل خطأ وبالقتل والاستئثار ان كان عمدا فالرق لا يورث في عصمة الدم موثمة كانت او مقومة بالاستقاط والتفويض وانما يورث  
في قيمة اية قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يورث الرق في عصمة الدم وقد استغفرت قيمة الواجبة بسبب العصمة الرق فقال ان  
في يتحقق القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة الموثمة تثبت به الايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاعراض والمعبودية  
في كل احد من الامرين مثل الحر والقاص انما في الايمان فطاهر واما في الاحراز بالدار فطاهر يتم بعد وجود حقيقة بلا يوجب القدر في هذه  
الدار بان سلم والتمتع عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير شيئا للمولى فاذا كان المولى محررا به الاسلام يصير العبد  
محررا بها ايضا كسائر امواله ولذلك اعيى ولكون العبد مائلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عند ما قتال شافعه رجه القتل الحرية  
الامتثال لما قلناه من انما يتبين عليه القصاص هو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التي احتضت بها وصارت بها  
اشرف من الحيوانات وقد تمكن في العبد معنى المانية التي تشمل تلك الكرامات فاحتمل النفسية بما وزع للمالكية فكان العبد في مقابلة  
محرورون في النفسية والحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص الدليل على الاتفاضة النفسية اتفاضا لا يملك لا يلزم



عليه قبل الذكر بالانتماء الى احد دون الذكر في مقتضى الكلمات ولذا تنقضي بل سيعان بل من الرجل لان في ذلك ثبت انفس على خلاف مقتضى ما ذكرنا  
ان انفس المبدع حرة على سبيل الكمال المساواة المحي بسبب العصمة والديس على كمال العصمة وجوب انفس من قبله اذا كان قاتل عندا ولو خلف العصمة لا وجب  
القصاص من قبله اسلام لان ذلك وجب لثبوت الاصلية في القصاص لثبوتها بالكلية لا بالثبوت في العصمة لان الاوصاف التي ينبغي عليه  
القصاص من غيرت لاجل العصمة كونه متملا امانة الله تعالى اذ اعمل ولا ادوار لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا  
اصلا لا يتفك منه وما عداه من الحرمة والمالكية والعلم صفات دائمة اثبتت التكميل الوصف المطلوب ولا يتصل للقصاص بها وقد وردت  
المساواة معنا في احدى الاصل التي ينبغي عليها القصاص وطلعت العصمة لاجله فلا وجه لرفع القصاص من القصاص البديل فلقصاص الاصل  
الزائدة فهي معتبرة في تنفيذ البديل فكذلك فانما في حق القصاص فلا بد من بيان القصاص من قبل الذكر والانثى وثبوت التعاقب بينهما  
في البديل قوله وادجباله فيقتضيان في اجماد اي مقتضيان في امره لا يقتضيه في ان الرق لا يوجب خلافي قولي البديل مسلك  
القدرة على تامين قدرة المال وقدرة البدين والرق كما ياتي في المالكية المال يتلوه في المالكية منافع البدين لانهما يتبع البدين لثباتهما  
به والبدين للمالولي وملك الاصل على الملك التبع وكانت المنافع ملكا تبعا للبدين غير ان المشرع اشتغل بتأخير بدنه عن الملك في بعض  
العبادات كالصلوة والصوم فظهر المعبود في بعض نظر المولى كالحج واجهاد فلذا لا يملك لا لقتال فغير اذن المولى بالاجماع اي  
فان الرق اوجب مقتضاها فيجب عليه السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه اي حرم لم يقاتل فلا يكون له شيء لان  
مولاه الزعم سوزته المقتضى لا لقتال هو فكان كالتأخير وان قاتل باذن مولاه او بغيره فانه يفتح لادائهم وحقهم في الشام ليسهم العبد  
واصبى المرأة لان ابنه عليه السلام سيم يوم غيبه النساء والعبيدان والعبيد وتسكت العامة بحديث فضالة ان عبدا رضي الله عنه انه  
عليه السلام كان يرضع للمالك ولا يسهم لهم واما للعبد غير محارب بنفسه فان المولى ان يمينه من المخرج والقتال فلا يسوي بينه وبين  
الغنى هو بل لهما في نفسه ولكن يرضع له ولا يقاتل بمعنى الترخيص ولا يلزمه طلاق لا لقتال فاما بان قاتل من قتل فقيلا فله سلبه فانه يستوي في  
استحقاق السبب بين العبد والحر فله ان سلب قتله كسهم من غنم المسلمين يستوي بينهما في استحقاق السهم لانهما لهما نفسان استحقاق السبب بعد  
انفسهما بالقتل او بايجاب من الامام ولا تعارض بينهما في ذلك بكمالات استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اقلية الكرامة  
انقص حاله من الحر الا يرى انه سوي في الاستحقاق في السبيل بين الفارسين الراسل ولا يدل ذلك على انه يجوز التيسير بينهما في استحقاق  
الغنيمة وما يسلكون من الحديث محمول على الرضخ لما ادى من عمر مولى ابى الدخان قال شهدت حروا فاما مملوك فلم يسهم لي رسول الله صلى الله عليه وسلم  
لذا في السيرة الكريمة والمبسوط فقيدين باعقلا ان اذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان المجرى هو الذي يستوجب الرضخ المأذون له في القتال فله السهم  
السهم الكامل لا تخافه بالحر باذن وهم قوله والقطعت الولايات متصل بقوله مثل الذمة وحمل والولاية فقيدين الذمة ثم حمل  
شرع في بيان الولاية يعني لثبوت الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة والترجيح وغيره بالعبد لا سائبة من القضاة  
الحكمة اذ الولاية تنفذ القول على الغير شاء ادا وبى والرق عجز على فينا في الولاية كما ياتي في المالكية المال ثم الفصل في الولايات  
المراد على نفسه ثم التعدية منه لغيره عند وجود شرط التقديري ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله اجمع العلماء ان  
العبد المأذون له في القتال ملكا في احدى حجاب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق فينبغي ان لا يصح ايمان المأذون في القتال  
كما لا يصح ايمان المجرى عنه في قول ابى حنيفة رحمه الله وادرسه الرواة يمين من ابى يوسف رحمه الله لان الايمان شرط في الولاية فصرف



استفد ذلك فإني حق القطع قبل استغنائه والملك بحكم القانون لم يتنازل لها الا يسهل ان لو اقر بان نفسه لملك كان اقراره باطلا و  
 كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزئ منها يكون باطلا وجبه قولنا ان وجوب الحق على العبد باعتبار انه او من مخاطب بالاعتقاد  
 انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر ما ذونا او محجورا فاقارره فيما يرجع الى استحقاق الجزء وكذا اقرار الحر ولهذا الايهلك المولى الاقرار  
 عليه بملك المولى على عبده فيه نيزل منزلة الحر كما لطلاق وبالاتمة مع من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون  
 بسرقته مال قائم بعينه في يده مع في حق المال بالاجماع غير على المسروق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه  
 وهو ملك الله منفك المحجر فيه فيصح وفي حق القطع مع عندنا خلافا لفرجه الشد لما من الوصيين وسنة المحجور باعلا فمعه  
 فعند ابي حنيفة رحمه الله اقراره بسرقته مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند  
 محمد رحمه الله لا يصح اصلا فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق الماذون المال فيقطع  
 يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذب المولى قال المال كافا اذا صدقه فانه ليقطع ويرد للمال الى المسروق منه بخلاف وجوب  
 محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطلا لان كسبه مولاة واسف يده كانه في يد المولى الا يسهل ان لو اقر فيه بالنصب لا يصح  
 فكذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقاء المال على المولاة فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا  
 في مال اخر لانه لم يقر بالسرقته فيه وجب قول ابي يوسف رحمه الله ان يقرنين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقارره محبة في القطع  
 دون المال فيثبت ما كان اقراره محبة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل عن الاخر الا يسهل ان قد ثبتت اكمال دون  
 القطع كما اذا اشد بالسرقته رجل عامر اثنان فيجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر سرقته مال مستهلك وجب قول ابي حنيفة  
 رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق لقطع لما بينا انه في ذلك سبق على اصل الحرية ولان القطع هو الماصلا فان  
 التقاضي يفضي بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالنية ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا بغير مولاة او محجورا  
 ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاة او بنوبة الشئ فيثبت ما كان من ضرورة كما لو باع احد الثوبين فاحقة الشئ  
 ثم او على المالك نسب الذم عنده فيثبت نسب لاخره ويطلق متحقق الشئ في ضرورة فمذا شئ كذا سنة الميسر قوله  
 ولما اثنى ولان الرق ينسب في ملكية المال ولان الرق ينسب في كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان فوته ضعف  
 برقة بحيث لم يمتل لذين بنفسها قلنا في جنابة العبد خطا فانه امي العبد يصير جزا بجنايته يعني يصير العبد لجنه عليه اولى  
 جزاء الجناية فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها لان خيار الفداء بالارث لا في الواجب باب القتل ضمان هو صلة في ما  
 من وجبه نيتا مبتدأ لان كون المثلث غير مال ينافي وجوب الضمان على الالف وكون الدم مالا ينبغي ان يمدد لوجوب الحق  
 للمثلث عليه فوجب الضمان صلة في ما نبه المثلث لانه لا يستغني شيئا وهو متما في جانب المثلث عليه ولكونه صلة لا يصح كمال  
 بالذمة كما لا يصح بديل الكتابة كانه لم يجب بعد ولا يجب الزكوة فيها لا يجوز بعد القضي كما جازيته ثم كون هذا الضمان  
 صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل لاصلة ولذا لا يستحق عليه صلة الا قارب ولا يملك ان يبيع شيئا وهو غير قول  
 لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بالمال فاذا لم يكن ايجابا عليه لكونه صلة ولا مقلدة له بالاجماع ليجب عليه ضمان  
 ابتداء الدم جعل الشرع رتبة العبد مقام الالف حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدر ايضا اذا اصيل



في العلم ان بعض المكن وتوله للان نيتار المولى القدا متفعل لقوله يصير خبرا اى يصير العبد خيرا في جميع الاحوال الاحال شتيه المولى  
القدا ان يصير اى الواجب عاده الى الاصل وهو الارش في الخطا عبده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يخل  
بالا فلاس وعند ما يصير الواجب بمنزلة المحالة اى بمنزلة المحال به على المولى ان يصير الرق العدا بمنزلة المحال كان العبد احال بالواجب لا يخل  
فيكون بالافلاس الى رتبة كما في المحالة المحيطة وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار العدا وليس عنده ما يودي الى ولى الجناية كان الارش  
دينيا في ذمته والعبد عبده عند اجنيته رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعند ما ان ادعى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء  
الا ان ضوابطان تقيده بالدية فلم يسم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قوله ان نفس العبد صار عتقا لولى الجناية  
لان المولى يمكن من تحويل حق من العبد الى الارش باختياره القدا فاذا اسطاع الارش كان تحويلا يحتم من اهل الى محل  
قضية واما يحتم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا الباطل المحقق لا تحويلا الى محل لبعده فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل  
ان يكون السجاني هو المصروف الى جنائته كما في العدا انما يصير الى الارش في الخطا اذا كان السجاني حرا لتقدر الدفع فكان اختيار  
المولى القدا نفلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى المحركة كان صاحب الحق اصيل على المولى فاذا اتى ما عليه بافلاس  
يعود الى الاصل كما في سائر المحالات والوجوه حقه رحمه الله يقول قد خسر المولى في جنائته العبد من الدفع والقدا والجزم في اختيار  
اذا اختار احدهما لقين ذلك واجبا من الاصل كالقدا اذا اختار احدا الاشياء الثلاثة فمنا باختياره القدا ويبين ان الواجب هو الدية  
في ذمته المولى من الاصل وان العبد فانع من الجنائته فلا يكون الاولياء الجنائية سبيلها ولان الواجب الاصل في القتل الخطا  
هو الارش فانه هو الثابت بالنفس وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته موثمة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصير خيرا في العبد  
انما يصير الى المرفق ضرورة على انه ليس باهل للعلة فلا ارتفعت الضرورة باختيار المولى القدا عاد والامر الاصل فلا يخل بالافلاس  
وقيل هذه المسئلة بينة في التحقيق على اختلافهم في القفليس فعنده لما لم يكن القفليس معتبرا لان المال عاد وراجح كان هذا التصرف  
من المولى تحويلا فحق الاولياء الى ذمته لا اطلاقا وعند ما كان القفليس معتبرا والمال في ذمته القفليس كان ما ديا كان هذا اختيار  
من المولى اطلاقا بحق الاولياء كما في المبسوط والله اعلم قوله واما المرض فكذلك المرض حادثة للبدن حادثة عن المجرى  
الطبيعي والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات افة في افعال ذمة  
الفعل مثل التغيير والنقصان والبطالان فالتغير ان تحيل صورا لا وجودا لها خارجا والنقصان ان تضعف القوة مثلا والبطالان  
التي فانه لا ينافي اهلية الحكم اى ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من  
حقوق العباد كالنقصان ونفقة الزوج والا ولا هو العبد ولا اهلية العبادة انه لا تحيل بالعقل ولا ينفذ عن استعمال حتى يحتاج  
المرض مطلقا واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للعبادة كان ينبغي ان لا يتعلق به حق العبد ولا يثبت حرم عليه  
بسببه كونه لما كان بسبب الموت بواسطة تناوفا لالامر والموت على خلافه الورثة والعرا في المال لان اهلية الملك تطل بالموت  
فيعلق اقرب الناس اليه والذمة تجوز بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشقولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض  
من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لما كان الحكم ثابت مقدرا وليد ولان التعلق لما ثبت بالمرض حقيقة مستند الحكم  
الى اول المرض اذا حكم بتمتد الى اول السبب كمن خرج بعد الخطا ثم كفر قبل السراية ثم سرى بعض التكفير لان وجوب التكفير حكم

متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيطهر في الاخرة اذ اذنا بعد الوجوب فيموت فيكون ذلك مستلثا هذه خراب الدمنة وتعلق بالموت حكم الموت  
 فيستند الى سبب الموت ثم يكون المرض من اسباب الموت شرعا المباحات على المرض بعد الكذا هي الطائفة قاروا او قلما او استلقيا على ارض في مرض الغفلة  
 او كذا من سبب يعلق حتى الوارث والمريض بالمال كان من اسباب الموت فيقتل بغيره فيكون له الميراث والمريض وهو في الميراث فيقتل بغيره  
 الميراث تعلق هذه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم الكان المدين مستغفرا ولم يثبت الميراث في الميراث لا يعلق به حق عديم او وادى مثل  
 ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي الباقي من الدين او على ثلثي الباقي لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنقطة وادى  
 الطبيب والنكاح بمثل المثل ونحو ذلك مما لا يثبت بالمريض اذا اتصل بالموت فيستند الى اهل المرض لان حالة الميراث من حيث الموت  
 المرض فيقتل وجرد الوصف لا يثبت الميراث لعدم الثمام بوصفه واذا اتصل بالموت معار اصل المرض بوصفها بالامانة والراية الى الموت  
 من اوله لان الموت يحصل بضعف القوي وتراوفا الا الامر وكل امر حرة من المرض مضعف موجب للميراث بغيره بوجاهات متفرقة  
 من الموت الى الموت فانه ايضا الى كذا دون الاخرة فتم المرض على الميراث بالموت من حين اصل المرض الذي افضله كالنصاب  
 صار منصفه بالنماء عند تمام الحول من اهل الحول فيستند حكمه وهو الميراث الى اصل المرض والتصرف بعد بعده فصار تصرف محو راضيه ولكن  
 لا يتم تعليم قبل اتصال بالموت انه متصل ام لا يمكن اثبات الميراث بالشك اذا الاصل هو الاطلاق فيقتل كل تصرف واقع من المرض فيقتل الميراث  
 كالموتة ومع المجابة فان الحول بالجملة واجب في الحال للشك في ثبوت الميراث في الحال وامكان التدارك بالفسخ والتقص عند  
 تحقق المجابة اليه اتصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يتم الفسخ جعل كالموت كالاتفاق اذا وقع على حق غيرهم بان  
 احقق المريض حيا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان احقق عبد اقيمة تزيد على ثلث مال محكم هذا المقتضى حكم التذرية قبل الموت  
 حتى كان حيا في شهادة وسائر حكمه واذا لم يقع احقاقه على حق غيرهم ان وارث بان كان في المالى فذلك بالدين وهو محرم  
 من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف احقاق الراس حيث ينفذ لان حق المترين في ملك اليد دون ملك الرقبة في  
 الميراث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاحتاق تبنى على ملك يد الرقبة دون ملك اليد ولذا صح احتاق الابن مع ان يبعد قد  
 زالت عنه لبقا الملك قوله وكان القياس ان لا يملك المريض الصلوة سوى ملكه لا يحصل به عوض مالي كالموتة والصلة ونحوها وادى  
 المستوفى المالية للثقل كالموتة وصلة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اى بالصلة وادى المستوفى المالية لما ملنا ان  
 المرض بسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للميراث وبه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض كونه بمو راضيه كما لا يصح من  
 راضيه الا ان اشيع اى لكن الشارع حوز ذلك من الثلث نظر الى ان الانسان مغرور ببله مقصدي عمله يحتاج عند حوله انما يفتقر  
 الى بلاني فله فيه فقط الشارع له بالبقا ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصره لبقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق بكم  
 فثبت اسواكم في اخر اعماركم بياقة على اسواكم فصنعوه حيث شئتم قوله ولما تولى الشريعة الاصل والورثة فمضوا الى المرض فثبتوا  
 الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقدر كان يخرج في ذلك  
 ميل الى البعض وبشارة لبعض فخرج ذلك بقوله من ذكره ليوصلكم التذني اولادكم وقد بين النبي عليه السلام ذلك بقوله ان الله  
 اعطى كل ذي حق حقه الا وصية الورث فاشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشريعة اى الشارع الاصل  
 للورثة بقوله تعالى ليوصلكم التذني اولادكم وبطلان الصلوة اى نسخ الصلوة المرض للورثة بتولية نفسه لغيره كغيره من جميعه المتدينين

تقدير ما يوصى به لكل واحد حكم بذلك كما قال الله تعالى لا تدعون اسم اقرب لكم نفعا او قصدا مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في  
 قوله تعالى غير مضار وكان هذا النسخ تحويلا كمنح القبلة الى الكعبة بطل ذلك اى العباد لم يبعد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جوابا لسؤال  
 وهو ان يقال لما اجاب بالشرح له الا ليعاد بالثالث ويستخلصه للمريض كان ينبغي ان يخرج العباد وانه لو ارث لعدم تعلق حق الورثة به  
 كما جاز للاجنبي وكما لو وصى شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرح مخرج في حق المريض الوصية لورثته يقول تعالى كتب عليكم  
 اذا حضر احدكم الموت الاية فمن الشرح لما تولى العباد الورثة بنفسه ونسخ العباد لهم بطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى وحقيقة وشبهة لان  
 الشرح لما جرحه عن ابطال النسخ الى وارثته من ماله في هذه الحالة هادت صورة اتصال النسخ وبعبارة وحقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشبهة  
 المحققان بالتحقيق في موضع الترخيم اشبه هذه الاشياء اتصال الصور بوجع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عندنا بغير  
 اعيان التركة سواء كان بشئ القيمة او لم يكن وعندنا يصح بشئ القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال من الوارثه من شئ مما يتعلق بمقتضى وهو الماله في مكان  
 الوارث والايجبي فيه سواء ولو حقيقته رحمه الله يقول انه اثر لبعض ورثته يدين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك الحق سائر الورثة  
 فلا يجوز كما لو وصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيب من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالماله يتعلق بالعين فيما بينهم حتى  
 لو اراد بعضهم ان يحمل شيئا لنفسه بنصيب من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة حكمه انه لو قصد اتيار البعض في  
 من ماله روي عليه قصده فذلك اذا قصد بالعين كذلك يستتبع بيعه منه مثل القيمة اكثر فثبت ان البيع من الوارث الميراث ولو  
 من حيث انه اتيار بالعين وان لم يكن العباد معنى لا يشرع او العوض منه بقصته عقد المعاوضة فذلك لا يصح وشال الميراث يستتبع  
 الامار يتركان المريض اذا اقر بعين او دين لو ارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمه الكذب  
 او من اخايز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ابطال مقدار المال المقر الى الوارث لغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى والكلان  
 اقراره صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث  
 الدين في حال صحة المقر لان هذا العباد له بالدين من حيث معنى فانما تسلم لغير عوض وروي عن ابى يوسف رحمه الله انه اذا  
 اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث حاطة في الصحة فقد استحق برأه ذمته عند اقراره باستيفاء  
 الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا يردى انه لو كان دينه على اجنبى فاقرب باستيفاءه في مرضه كان صحيحا في حق غرضه ليعود  
 كذا يقول اقراره باستيفاءه في الصحة اصل اقراره بالدين لان الدين يفتى باثباته وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف  
 اقراره بالاستيفاء من الاجنبى لان النسخ هناك بحق نحرار الصحة وحق الفراء عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاء  
 ولو قسم منهم فلم يعاد ف اقراره بالاستيفاء محقق حقه فانما حق الورثة لم يتعلق بالعين والدين جميعا لان الوارثه خلافا  
 والنسخ من الاقرار للوارث انما كان بحق الورثة ف اقراره بالاستيفاء في هذا الاقرار بالدين لانه يعاد ف محله هو مشمول بحق الورثة  
 فلا يجوز مطلقا كما في المبسوط وشال الحقيقة فانه لو لم يذكره الشيخ رحمه الله واما شال شبهة فهو ما اذا باع المريض المحل لغيره الجيدة  
 يورثه او لغيره الجيدة بالروية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالبروة اذ عدله من خلاف الجنب الى الحسن بل  
 على ان غرضه ابطال شفعة الجردة اليه فانما لا يتصور عندنا المقابلة بحسبها فتقوس البروة في صحة دفعها لغيره من الورثة فانما  
 يتعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوس في حق الصغار ونحوه لغيره عنهم فان الاب او الوصى لو باع مال الغير من نفسه لم يفسد



يعقوب المودة فيه حتى لم يحرك له بيع الجيد من ماله بالرومي من جنبه أصلا كما أنها لا يرى أن المرء يبيع الجيد بالرومي من الجانب  
 يعتبر خروج من أثبت ولو لم يكن له مودة معتبرة بخارج مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة قوله وأما الحيض والنفس فكذلك الحيض في الشرعية  
 ومن نفيته عن المرأة المسلمة عن الرأ والصغر واخره بقوله رحم المرأة عن الرحم والدماء الخارجة عن اجزائها وعن دم  
 الاستحاضة فانه دم حرم لا رحم وبقوله السليمة عن الرأ عن النفس فان النفس في حكم المرفقة حتى اعتبر قصرها من اثبت  
 وبالصغر عن دم تراه من جهة دون ثبت تسعين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفس الدم الخارج من قبل المرأة حقيقة لا دة  
 فانها لا يولد كان الهية لاهية الوجوب ولا الهية الاداء لانها لا تخالجان بالهنية ولا بالقل والتميز ولا بالقدرة البدن فكان ينبغي  
 ان لا يسقط بها الصلوة كما لا يسقط الصوم لكل الطهارة عن الحيض والنفس شرط الجواز اذ الصوم نصا بخلاف القياس اذ  
 الصوم يتبادر مع السجدة والجماعة بالانفاق فيجوز ان يتبادر مع الحيض والنفس لولا النفس وهو ما روي انه عليه السلام  
 قال الحيض يمنع الصلوة والصوم في ايام اقراحتها ويجوز ان الصلوة قياسا فانه لا يتبادر مع الاحداث والائجاب فيقوت  
 الاداء بها اي بسبب وجود الحيض والنفس لقوات شرط الاداء بها في فوات الشروط فوات الشروط وفي قضاء الصلوة  
 خرج لقضاء بعضها في مدة الحيض والنفس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا ليا كانت الواجبات واخله في  
 هذا التكرار لا محالة والنفس في المداوة اكثر من مدة الحيض فقضاء الواجبات فيه الضياء وهو مستلزم للحرج الذي  
 وهو منوع شرعا فذلك يسقط عن الحائض والنفس اصل الصلوة ولا جرح في قضا الصوم لان الحيض لا يزيد على  
 عشرة ايام وليا فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن ذمة التكليف  
 وان سقط ادائه عنه كمن اعمى عليه ما دون يوم وليلة فان قلت ينبغي ان يكون النفس مسقطا للقضاء اذا استوعب  
 كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ما خود من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم لوجه كان  
 حكم النفس كذلك وان استوعب الشهر لما سقط الحيض الصلوة لا محالة اسقطها النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم  
 والليلة وكذا وقوه في وقت الصوم من النوادر فلا ينبغي احكام عليه كالاعمال اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة  
 فان وقوهما في وقت الصلوة من اللوازم فاشتر في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند  
 استغراق الشهر وان كان وقوه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون مقدم الالهية اصلا فكان القياس  
 نبيان يسقط وان لم يستوعب الا انما تركناه بالاستحسان اذ لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يحل بالالهية فلا يلزم  
 سقوط القضاء كذا في بعض الفتاوى قوله واما الموت فكذلك الموت عند الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى  
 خلق الموت والحيوة ولما قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلا ذمة لانه لما كان عند الحيوة يلزم من وجوده في  
 الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعدم لا محالة لقوات الشرط ولذا قال لانه يخرج خالص  
 اي ليس به حجة القدرة لوجه واخره عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس  
 ينال الصلوة بقا حجة قدرته فيها للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالهية احكام الدنيا واحكام الآخرة واما احكام  
 الدنيا فاقسامها اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو من باب التخيير عليه كغيره من انواع

ومنها ما شاع له من جهة مقتضى ما يقتضيه ليقطع به الموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا  
 واما يسقط لان التكليف ليعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم المذموم لا يرجع زواله مستط الكليف ضرورة وقوله لغوات  
 ثم خذ وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الفرع من النسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى  
 صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الامتثال ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختياره وبعده بتبلي بين ان الفعل باختياره فيجاب بين ان يسر له  
 باختياره فيجاب عليه ولهذا اي ولغوات هذا الفرع وهو الاداء عن اختياره ان الزكوة يسقط عن الميت في  
 حكم الدنيا حتى يجب اداءه من التركة خلافا لما في رحمه الله بناء على انه الفعل هو المقصود في حقوق المتقاضي  
 عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو طفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة  
 وتسقط الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم  
 ما في الفرع في سقوط لغوات الاداء عن اختياره وانما يعني عليه لما ثم لا يخفى لان الاثر من احكام الآخرة وهو محذور  
 بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شرع عليه كما جرت به عادة بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين  
 او لم يكن فان كان متعلقا بالعين كما في المهرمون والمستاجر والمضروب والبائع والودعية يبقى بقاء اي بقاء العين  
 على ما يدل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذا المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق  
 هو الجهر بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفصل  
 وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالدية  
 او واجبه بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بجزء الذمة حتى ينضم اليه اي الذمة على ما يدل المذكور او الضمير الى  
 المجرم وما يوجب الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجي زواله  
 فالحال بالاعتناق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجي زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام  
 بالية الرقبة والسبب اليها الضعفا لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اسبى ولان الذمة لا يحتمل  
 الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت النفس لا تصح اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما جرت  
 او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لغوات محله والدليل عليه ان  
 جنون الدين وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا نفي الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجيه المطالبة سقطت المطالبة بهنئلا استحال  
 المطالبة الميت بالدين وعدم حوازم المطالبة غيره اذ لم يبق مال يوم المولد والوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالبه وكفا  
 شريحت الالتزام المطالبة بما على الاصل لا الالتزام اصل الدين فلما عدت المطالبة منها لم يصح التزامها بعد سقوطها  
 الا يري ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه وهناك لا يصح  
 الكفالة لتأديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فهنا اولى عن ان لا يصح لاصحها تودعي الى ان  
 يلزم على الكفيل باليس على الاصل اصلا بخلاف العبد المحجور بغير بالدين ثم تكليف عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطالبا  
 به لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محملا للدين والالية ثابتة اذ يصور ان يصير

المولى فيطالب في المال ويتصور ان ليقوم المولى فيطالب بعد العتق فلا تصور المطالبة في الحال وفي ثاني الحال ليقب المطالبة  
 مستحقة عليه فيصح التزامها بقدر الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان  
 اخير المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر عدمه في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس في يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم  
 يؤخذ الاصيل به لان العذر المبرر هو الاطلاس يختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث  
 لا يطالب به الكفيل قبل طول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى القضاء والاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حاله  
 قوله وانما ضمنت اليه المالية جواب عما يقال لما كنت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لا احتمال الدين  
 كذا في حق الحق فقال انما ضمنت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى لكن استيفاء الدين من المالية  
 التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي  
 رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه بعد موته اذا الموت لم يخرج  
 ميراثه للمنفق الواجب ومبطلها لها وهو واجب التسليم والايقاء موصوف بان مطالب حاله في وهذا يقال به  
 الاخرى بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء وثبت حق الاستيفاء وهو حق  
 المطالبة اذا الاستيفاء هو المقصود فلا كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه عجز عن المطالبة  
 لا فلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن مفلس وعن لا نسلم  
 ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في الحمل هو ضعف الذمة وخراجهما فيكون الدين  
 غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم الحمل لا العجز بالمعنى فينا كذا لانه ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين  
 لعدم الدين لا العجز فيه عن المطالبة كذا هي بخلاف الكفالة عن النفس الحي فان الذمة كاملة متحالة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق  
 المطالبة المفلس خصوصا عندا بيمينه رحمه الله ولان الاطلاس لا يحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه  
 بطريق الصلة اى كان ما وجب عليه الحاجة الغير شرعية عليه بطريق الصلة كفقعة المحارم والزكاة وصدقة العطر ونحوها  
 بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يوصى  
 فيصح من الثلث لان الشرع جوزه تصرفه في الثلث نظرا له ويقع الوصية راجع اليه فيصح انظر اليه قوله واما الذي اى  
 الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثلث فبناء على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا تصور زوال هذه الصفة  
 عنهم اذ هي ثابت فيهم بكونهم مخلوقين محمد بن خلق الله تعالى واحداً والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تبتقى على العجز  
 والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها يشاء عن العجز الذي هو دليل  
 النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يرفع بالمطلوب وينجبر به ولا عجز فوق الموت فعرنا ان الموت لا ينافي الحاجة  
 فيبقى له اى الميت مما كان مشروعا له الحاجة ينقض به حاجته ولذلك اى ولا يبقى اى ينقض به حاجته قدم حواره على  
 ويؤيد لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا يرى ان لباسه في حاله  
 المحيوة مقدم على حق التجهيز اذ حتى لم يكن لهم ان ينعوا شابا به لباس حاجته اليه فكذا العبد المات وانما يقدم التجهيز على



الدين اذ لم يكن حق للغير متعلقا بالعين فاما اذا استعلق بها كمال في الساجر والمهرسون والشرع في قبض والبيع المجاني ونحوها فالحاجة للحق  
 بالعين اذ من صرفها الى الغير يفسد لتعلق حق بالعين تعلقا موكدا ثم ويلوون وانما تقدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه  
 اسبق منها الى الوصية لانه واجب والوصية جبرج فكان استقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل بينه وبين رجة ربها فالحق  
 باسنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياهم من ثلثه وانما قدم وصاياهم على الميراث اذ لم تجاوز الثلث لان الميراث نظر له  
 في قطع حق الميراث عن الثلث لحاجة الى تدارك ما فرط في حياته وبه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث في المال  
 فقدم الوصية على الميراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجبت اي ثلث الميراث بطريق الاختلاف  
 عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروج من اهل البيت الملك باقية فاقام الميراث اقرب الناس اليه مقامه ليكون  
 امتناعه بملك الميت بمنزلة امتناعه بنفسه واليه اشير بقوله عليه الصلوة والسلام لانه يجمع وراثته اغنيا وخير ان تدعهم عالة يتكفون  
 الناس وقوله نظر له متعلق بالجميع ان ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظر له لانه المنفع راجع اليه في الكل كما بينا قوله  
 ولذا اي ولتقاربا تنقضي به الحاجة فقيت الكفاية بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكفاية باعتبار الكفاية ليس متوقفا على  
 له البديل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرتبة وحاجة الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاحتياقي منه بعد الموت  
 يحصل الولاء له ويتخلص به من العذاب كما جاءت به سنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكفاية على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص  
 من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكفاية بعد موت المولى وبقيت بعد موت المكاتب نعم روقا عندنا فتودى كفايته منه ويحكم بحرية  
 في اخر جزاء من اجزاء حيوة حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ولعقيق اولاده المولودون والشرعون في حال كفايته وهو من ذرية  
 وابن مسعود وقال زيد بن ثابت يفسخ الكفاية بموت المالك كله للبرء وبه اخذ الشافعي لانها لو بقيت انما يبقى للمالك المكاتب لو حصل  
 البديل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصل الحرية والميت ليس يحمل المتيقن ابتداء لما في العتق من اعداء قوة المالكية وذلك  
 لا مقصور في الميت ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوة لان التعلق بالشروط اسبق للشروط في استلزامه الى حال حيوة اثبات العتق قبل  
 وجوب الشرط وهو لا يورثه ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوة لان التعلق بالشروط اسبق للشروط في استلزامه الى حال حيوة اثبات العتق قبل  
 يصير متوقفا على البديل بالكلام السابق وذلك قد صرح في حال الحيوة فموت لا يبطل الكفاية فاما العبد فحمل العتق وانما يحتاج الى محلية  
 العتق حال نفوذه وشيئ منكم وقد بطلت محلية فيبطل الحكم ونحن نقول الكفاية معتد بها وعتد بملك على سبيل الاستحقاق والضرورة فان  
 المكاتب بعبادة وتحرره من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والمصرف ايضا على سبيل الضرر وثبت للمكاتب بالحق ان يكون  
 الكفاية من ملك فيجوز به نفسه حرية كما ثبت للمالك حتى ان يقتصر فقيم ملكه في اصل المال ونحوه المالكية ثبت للمكاتب لحاجة الى احتراز  
 نفسه وصيرورة متقاربوا اسطة هذه المالكية المولدة الثابتة بهذا العقد سرعت لحاجة الى ملك البديل وصيرورة متقاربوا اسطة  
 واحقة وادار الولاء المندسة صار المتيقن بمنزلة الولد وحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا  
 اذ الحرية في حكم الاموات والولد ليل على كونهما اقوى الحوائج انه ندب في هذا العقد على حظر بعض البديل بقوله غير ذكره والقوم من  
 مال الله لانه انما يكون اقرب حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت مالكية المولى يبقى بعد موته لحاجة الى ملك البديل  
 ونسبة الولاء اليه بصيرة ورواها فلان يبقى ما ثبت له كاتب من المالكية بعد موته لحاجة الى حصول الحرية كان اولى لان

حاجة استحصل الحرية فوجى حاجة مولاه الى الولاد ولا يقال لو قيل ببقاء المالكية لزم القول ببقاء مملوكة اذ المالكية  
 صمدية تبقى عليه ورغم ولا يمكن القول ببقاء المملوكة لان البقاء المالكية لغنى الكرامة والكرامة لا ينافي مع  
 البقاء المملوكة لان المملوكة لا يتصور ان يصير مستقلا بعد موته فيفسخ الكرامة لان القول ببقاء المملوكة يمنع بقاء المالكية  
 لان المملوكة لا يمكن ذلك الا ببقاء مملوكة وحلية التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكة شرط لتحقيق المالكية فلا يثبت به  
 مقصود ببقاء المملوكة لان المقصود من شرط بقاء مملوكة لغيره ان شرط بقاء مملوكة لغيره ان شرط بقاء مملوكة لغيره ان شرط بقاء مملوكة لغيره  
 اتباع فبقينا ما تبعنا وما ثبت ان المملوكة باقية من وجه حكمنا بنقضها المتفق بوجود شرطه واقتررت به مالكية التي استقامت  
 بالعقد واذ ثبت استندت الى آخر اجزاء حيوة لان الارث يثبت من وقت الموت خلا من استناد المالكية والحق  
 المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى ثبت ملك البدل عند القبض واستند ملكه الى حال حيوة فذلك منها قوله  
 وذلك سلف على قوله بقاء اسي وبقا ما تبقى بالحاجة بقيت الكرامة وقلنا ان السبوة افضل لوجهها بعد الموت  
 عندنا لان النكاح في حكم القاسم للحاجة فالحاجة تملك النكاح لا يحتمل النكاح الى الورثة فيبقى موقوف على  
 الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت نقدر ارتفاعه الى خلاف وجهها بعد الموت  
 فيقام مقام حقيقة في البقاء حل المس بالنظر كيف وقد قالت عائشة لو استقبلنا من امرنا ما لبسنا ما لبس رسول الله لا لبسنا  
 يعني لو لم يكن ان رسول الله عليه السلام ليس بعد الفوات لما حصله النساء بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يلبسها  
 خلافا لما في لان النكاح بموته ارتفع بجميع علته فلا يبقى حل المس بالنظر كما لو طلقها قبل الدخول به فذلك لان المرأة  
 سلمت في النكاح وقد طلبت بليته المملوكة حقيقة بالموت اذا لم يبق محل للتصرفات المختصة بالمملوكة ولا يمكن البقاء كما بعد  
 فوات الحمل بالموت لعدم الحاجة الى البقاء بالنظر الى الاصل لا تخالفت لشرح الحاجة المملوك اليها بل شرحت حقها عليها فلو بقيت لحي  
 لصارت محالة ولان الحاجة منها الى الغسل وهو من باب الحاجة فبقا مملوكة لهذه الحاجة يوجب الى اعتبارها لا يثبت عند جوارها  
 وهو ما سئل عن المالكية فانها شرحت الحاجة فيجوز ان يكون بقاءها بعد الموت عند بقا المملوك للحاجة قوله ولذا اسي ولما  
 ذكرنا ان ما شرع للعبد في بعد موته بقدر ما ينقضي به حاجة تعلق حق المقتول بالدية اذ القلب المقصود بالاصح انما هو  
 البعض المسمى حتى يقتضى منه ديونه ونفقه وصاياه ويحرج فيه حمام الورثة والكان الاصل وهو انما هو مقتضى مقتضى الورثة ابتداء  
 لا المقتول فذلك ان القصاص ثبت شره لكونه الشارعية الصادرة ولا يثبتها الجحوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يمتد الى  
 هذه الاشياء ولا الحاجة له اليها وانما يجب عند القصاص حاجة المقتول وعندنا انها لا يجب له الا ما هو مقتضى مقتضى الورثة من تجهيزه  
 ونفقه ديونه ونفقه وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحاجات اصلا ولا جارية وقت على حق الاولياء ومن وجب له القصاص بموته بالاستئناس  
 ولا يتصور به على الاغذاء والانتفاع باله عند الحاجة فيجب القصاص للورثة ابتداء لانه ثبت لميت ثم ينتقل اليهم كما ينتقل سائر الحقوق  
 لمحصل منفعة اشقي لهم ومن الميت ولو وقع الجناية على حقه ولكن السبيل لعقد الميت لان السلف لنفسه وحيوة وقد كان منتقفا  
 بجميعه اكثر من انتفاع اولياءه بان كانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لا يخرج عند ثبوت الحكم من  
 ابيه الوجوب له وجب ابتداء للمولى القاسم مقاس على سبيل الخلافة كما ثبت للملك للمولى في كسب عبده والمفردون لا ابتداء على سبيل الخلافة

المراد

عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرع خلافة عن الوكيل وليومئذ قوله تعالى ومن قتل مغلوبا فقد  
 جعلنا لولييه سلطانا أي ان ابتداء ثبوت القصاص للمولى القاتل بمقام المقتول ولهذا صح عفو الموارث قبل موت المجرم ومخالفه  
 أيضا استحقاقه لان العفو مندوب اليه فيجب له فيقتل المالك ان هذا معنى قوله القصاص ثبت للورثة ابتداء بسبب العقد للموت  
 وهو عبارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة وان ثبتت الورثة ثبتت للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند انقلابه بالورثة  
 ابتداء من غير ان ثبت للميت في حق من غير ان يجري فيه سهام الارث لان الخلف لا يفارق الاصل في الحكم لان الخلف يصلح  
 حوائج الميت من التجهيز وتضاء الديون وتنفيد الوصايا فحمل سورثا كما سائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيسب على حق الورثة فيحمل  
 عند ضرورة تعدد القصاص كانه هو الوارث الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل العقل للميت  
 فيستد وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل الخطأ وكان الاصل في القصاص ان يكون  
 ايضا لانه واجب بقابلية تقويت دمه وجوته الا ان ثبتناه للورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصح كحاجة الميت بعد انقضائه  
 وان ترك الثار الذي هو المقصود الاصل حاصل للورثة لا للمقتول في الخلف عدم هذه المانع فجعل سورثا ففارق الخلف  
 الاصل اختلاف حالها وهو ان الاصل لا يصلح دفع حوائج الميت ولا اثبتت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك وثبتت مع  
 الشبهة والخلف قد تفارق الاصل عند اختلاف احوال كالتميز يفرق الوضوء في شدة البرودة اختلاف حالها وهو ان المار بنفسه و  
 التراب بلوث فكذا ههنا قولنا اما احكام الآخرة وهي لا يعلو كاحكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمطامير  
 التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والنظام وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب  
 الطاعات وانجارات وما يلقاه من عقاب مائة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات ولفي جميع هذه الاحكام كمالها  
 لان القبر للميت في حكم الآخرة كالحرم للمار والميراث للمفلس في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحق في القبر  
 الفناء والاحكام الآخرة فكان للميت فيه حكم الاجزاء فيرجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاجزاء فيما يرجع الى احكام الدنيا  
 روضته وادامى ترويضه وادراكه من اهل الكرامة والثواب والحضرة نار ان كان من اهل المشقاوة والعقاب ترويضه  
 ان يصير له روضته بكرمه وفضل وان يعذب نار من ذنوبه القبر وعذابه بمنه وطول ان الكرم المنعم والمريان ذو اللطف والفضل الاحسان  
**فصل في العوارض المكتبة قول** واما الجمل فلذا قيل الجمل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعتراض عليه بانه مستلزم كون  
 المعلوم مستلزما او الجمل تحقيق بالمعروف كما تحقق بالوجود او كون المعلوم الجمل غير داخل في الكل وكلاهما فاسد وقيل هو مذهب  
 نقض العلم عند احتمال تصويره واحترز عن الاشياء التي لا علم لها فاحتمال الوصف بالجمل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح  
 في الآخرة اصلا ذكر في بعض الشروح انما قيل بقول في الآخرة لانه اختلف في ديانته الكافرا في اعتقاده حكما من الاحكام الشرعية  
 خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انما اتصل وادخل للتعريض وادخل دليل الشرع في الاحكام الشرعية  
 اجعلت التغيير مثل حزمة الحرام ونحوها حتى ان اعتقاد الوصل داخل دليل الوجوب المحرم فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا  
 حتى انه لا يطلى للكفر حكمه بحال كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يثبت الا انما هو قاطن الجاهل على ما عرف تمام  
 في اصول الفقه فخر الاسلام ويحمل انما قيل لانه لا يمكن جعله في احكام الدنيا بان التبرع عقدا لله فان جعله في الدنيا











قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر كما مر بيان في باب اقسام السنة فيكون مردودا فغيره ليس من انظاره ان  
 لم يقسم على القياس فهو على حدة بالاجتهاد على خلاف الكتاب السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالقرين من السنة على خلاف  
 ودخول احد ما فيكون خاصا قوله والنوع الثالث جعل يصلح شبهة اخرى شبهة وارية للحد وياتي في معنى العقوبة من الكفارة  
 وهو الجمل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة امي كجمل في موضع تحقيق فيه اجتهاد جمل في الكتاب السنة وهو امر  
 بالصحيح او الجمل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كما يجتمع امي كالمصالح في موضع في رمضان اذا فطر على ظن ان  
 الحجارة فطره لم يلزم الكفارة لانه جعل حصل في موضع الاجتهاد فان المجاعة عند الادعاء يفسد الصوم فيصير شبهة في سقوط  
 الكفارة كذا في بعض المتأخرين وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو اجتمع فطن ان ذلك يفسد  
 ثم كل شبهة ادلم استفتت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرفه فسبحه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في موضع فان فساد  
 الصوم لو ظهر ان الشيء الى باطله ولم يوجد فساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جمل هو غير محقق فان  
 استفتى فغيره يوجب من العقوبة ويعتمد على فتواه فافاء بالفساد فان فطر بعد ذلك يستعد الا يجب عليه الكفارة لان على المعامى ان يعلم بغيره  
 الجمل ان كان من يوجب من العقوبة ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطيا فيها فيفتي لانه لا دليل للمعامى فيه سوى هذا فان  
 معذرة غير ما صرح ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكنه بلفظ الحديث ولم يعرف نسوة ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن  
 الكفارة عليه لان الحديث هو النجاس منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يسلط النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رده  
 الكفارة لان معذرة المعذور لا يوجب من عقوبتها وسقطها وتاسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للمعامى ان يخذل ظاهر الحديث  
 يكون ان يكون معذرا عن ظاهره او منسوخا فانما الرجوع الى الفقهاء السؤال عنهم فانما لم يسأل في نقد فقر فلا حجة في كذا ذكر الامام حسن  
 فيفتن من الفطن في هذه المسئلة بدون اعتماد على فتوى ما حديث ليس بمعتبر فان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف  
 للقياس كما ان قول ابن قال يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك قوله ومن زنى بجارية والده ما  
 القسم الثاني وهو الجمل في موضع الاشتباه واعلم ان شبهة الادلة في النوعان شبهة في الفعل وسبب شبهة لا تتأثر من الاشتباه وشبهة  
 في المعنى فيصير شبهة الدليل شبهة الحكمية فالاولى شبهة ان يظن الانسان باليمين ليل الحيل في فيه ولا بد فيها من الظن في  
 الاشتباه والثانية ان يوجب الدليل الشرعي النافي للحكمة في ذاته مع تخلف حكمه عند كمال التصديق وهذا النوع لا يتوقف حقيقة  
 على ظن من يوجب هذا القسم الاول على الاب جارية انه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان المؤثر في  
 انما في شبهة الدليل الشرعي هو قوله عليه السلام انت مالك بك هو قائم فلا يفرق المحال من الفطن وعدمه في سقوط  
 ومن القسم الاول ما اذا علم ان جارية ابية او جارية او امه وهي الرجل جارية امرأته فان قال علمت انها على لا يجب  
 على الخليل عذرا قال زفر حجة الله عليه يجب عليها لان اسبب هو الزنا قد تقر به ليل انها لو قال علمنا بالحكمة  
 بغيرهما لم يفتقر سقطا انما سقط بالظن والظن لا يعني من الحق شيئا كمن وظى جارية اخيه وقال علمت انها  
 كمن لم يفتقر وكذا نقول قد يكتسب بينهما شبهة الاشتباه لان الاطلاق متصلة بين الاباء والابناء والمنافق والامه ليس  
 لا يقبل شبهة في احد هما لصاحبه والولد حيز وابية فربما شبهة انها لما كانت حلالا اصل يكون خلا للغير



ايضا في صفة الجبل شبيهة في سقوط احد كقوم سقوطوا على مائدة خمر لم يحب احد على من لم يعلم انه خمر وهذا بخلاف ما لو نزل بجارية اخيرة  
 وقال لمننت انما نزل الى حيث لم يجعل الجبل شبيهة في سقوط احد لان منافع الاملاك بينهما شبيهة عادة فلا يكون هذا محلا للاشتباه فلا يصير  
 الجبل شبيهة قول النوع الرابع بل يصح عدا الفرق بين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه ليس  
 بدليل بالدليل وكذا الاول يوثق في اسقاط بالسقط بالثبوت دون غيره والثاني يوثق في جميع ما يوقف على العلم فاجعل في دار احب من  
 مسلم لم يهاجر يكون عندنا في الشرع حتى لو كنت له ولم يصلي فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاءهما وقال في  
 رحمة الله عليه قضاها بما لا يقبل الاسلام جارا لثبوت الاحكام ولكن قصر عن خطاب الاداء الجمل في ذلك لا يسقط القضاء بعد تفرغ السبب الموجب  
 كالنائم اذا اذنت بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب النازل في حق عدم بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقديره بالاستفاضة  
 والشرة لان دار احب ليس محل استفاضة الاحكام الاسلام فيصير الجبل بالخطاب عذر لانه غير مقصود في طلب الدليل وانما جازا جمل من  
 قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار احب بسبب القطع ولان التباين عنهم بخلاف الذي اذا سلم في دار الاسلام ولم يصلي  
 ولم يعلم بوجودها كان عليه قضاء لانه في دار شيعه الاحكام ويرى شهود الناس اجماعات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فتترك السؤال  
 والطلب فيصير منه فلا يعذر لكن لم يطلب الممار في العمران لما نال ان الممار عدم فيتم وصلي والممار وجود لم يجز صلوة لانه مقصود في ترك الطلب  
 في موضع المار غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب المفارقة على نيل عدم المار وتيمم وصلي حيث جازت صلوة لانه ليس بمقصد ترك الطلب في المار  
 فاذا لم يكن على طمع من المار لم يلزم منه الطلب لعدم الفائدة قوله كذلك اسي وجعل من اسلم في دار احب جلا الوكيل بالوكالة وجعل المولى  
 بالاذن وهو الماردان بالاطلاق يكون عذرا حتى لو تصرف قبل بلوغ اخيه اليها لم ينفذ تصرفه على الموكل والمولى ولو وكل مع شئ يتسارع اليه  
 ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشئ لم يفسد بها ولو وكله بشئ شرعي بعينه فاستراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ولعدم العلم لا يصح ولو  
 باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يوقف على اجازة كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب الزام  
 من حيث انه يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التباين التسليم ونحوهما وينتج على الوكيل شراء وكل شره بعينه ويبيع شئ وكل يبيع ممن لا يقبل  
 شهادة له يطالب العبد بعدة تفاته بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبها قبل الاذن فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقه قبل العلم  
 برفع الضرر عنها الا يرى ان حكم الشرع لا يلزم من حقه كمال ولا يثبت قبل العلم فلا ان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية  
 كان اولى وكل اجعل الوكيل بالغرا وجعل الماردون بالحجوه الماردان بقوله وعده عذر خفاء الدليل ولزم الضرر على كل واحد منهما  
 الغرل وايجز الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يعرف على ان يقتضيه دينه من كسبه ورفقته وبالعزل و  
 الحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد للالتحق ولو دى بعد التعلق من خالص ملكه وفيه من الضرر بالا يخفى فيتوقف ثبوت  
 على العلم وجعل الشفع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة والمولى بجباية العبد اذا جنى العبد جناية فاعاد  
 المولى بين الدفع والغدا فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعناق ونحوها بعد العلم بجباية يصير مختارا للفساد وهو الارش فان  
 لم يعلم بجباية حتى يصرف فيه بيع ونحوه لا يصير مختارا للفساد بل يجب على الاقوال من القيمة من الارش ويصير جملها بجباية  
 عذرا والمرأة بالانكاح اى جعل المرأة البكر البالغة بالانكاح المولى يكون عذرا حتى لا يكون سكوته قبل العلم رضا بالانكاح لان دليل  
 العلم في حق هو الا لان هذه الامور لا يكون مشورة وليست صاحب الدار بالبيع والعبد بجباية والمولى بالانكاح فاني



بحصل العلم للشفيع والمولى والمرأة بهذه الامور في كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم على المولى الدفع او الفداء بخيارية ليعبد  
 ويلزم على الشفيع ضرر الجواز بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالنكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشريعة  
 شرط ابو حنيفة رحمه الله في الذي يبلغ من غير رسالة العدد والعدالة لان فيه الزمان على ما في بيان اقسام السنن قوله والامة النكاح  
 بخيار العتق اسي اذا اعتقت الامة المنكوبة ثبت لها الخيار ان شارته اقامت مع الزوج وان شارته فارقت له قوله عليه الصلوة والسلام  
 ليرة حين اعتقت ملكك لضحك فاخترى وهو تمهيد الى آخر الجلس لانه ثابت بخير الشريعة فيكون بمنزلة الثابت بخير الزوج  
 ويسمى هذا خيار العاقبة فان لم تعلم بالاغتياق او علمت به ولم تعلم بثبوت الخيار لما شرعا كان اكمل منها عذر احتي كان لما مجلس العلم  
 بعد ذلك لانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها واكمل يصلح عذر اللدفع والان دليل العلم بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة  
 بخدمة المولى فلا تفرغ لمعرفة احكام الشريعة فلا يقوم اشتها الدليل في دار الاسلام مقام احكام وكذا دليل العلم بالاعتياق  
 لان المولى سببه فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاجراء بخلاف اكمل بخيار البلوغ على ما عرف اذا زوج الصغير لاصفية وغير  
 الاب واجسد من الاوليا الصبح النكاح وثبت لها الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزوج صدر ممن هو قادر على  
 بالنسبة الى الاب قد ظهر تأثيره القصور في اقتناع ثبوت الولاية في المال فثبت لها الخيار اذا ملكا احد نفسهما بالبلوغ كالامة اذا  
 اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكر لان ثبوت الخيار لما عدم تمام الرضا عنها ورضا  
 البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فكنت ولهذا الويلغت ثبوت الخيار بالسكوت كما لم يطل خيار  
 العظام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان اكمل منها عذر استغفار الدليل اذا لو لم يستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح و  
 لم تعلم بالخيار لم تغدر وجعل سكوتها رضانا لدليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستتر بغير اعتبار احكام الشريعة في دار الاسلام  
 وعدم المنافع من التعلم اذ لم تكن مشغولة قبل البلوغ شئ يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم باجتناب اليه بعد البلوغ  
 فلا تغدر باكمل ولا نسخا تريد بذلك الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع للزام النقص للدفع لان من له خيار  
 لا يدق ضررا طالما هو فان المسئلة معروضة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وشره ولم تفعل ذلك مجازة وفسقا فثبت انه شرع  
 للزام في حق انخضم الآخر واكمل لا يصلح حجة للزام واعتقته تدفع زيادة الملك عن نفسها واكمل يصلح عذر اللدفع ولهذا  
 شرط القبض الوقوع الفرقة في خيار البلوغ فتمت ما اريد به من قبل القضاء بربطه الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل ثبت  
 الفرقة بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان بملك مراجعتنا في سرائر وملك  
 عليها تطبيقين وقت ايراد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تنصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل  
 الملك فلما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها يتم ولا يتوقف على القبض فكذا دفع زيادة الملك فلما  
 في خيار البلوغ فلا يرد الملك وانما ثبت بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة بخيار توهم ترك النظر من الو  
 وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقة الا بالقضار قوله واما السكر فلذا قيل هو سرور يغلب على القتل بسبب اشره بعض  
 الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله لهذا بقي السكر ان اهل الخطاب فعلا هذا  
 القول لا يكون ما حصل من شرب الخمر واثبت الا فيون من قسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو عقله لم يق



الانسان مع فتور في بعض ايامه شدة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وغلة وقيل هو مفتي نيول سيم العقل عند مباشرة  
بعض الاسباب المادية على هذا القول لثبوتها في الجاهل بالباطل والحق الرجز عليه بما يشترطه المذموم لان  
يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باخبره ولم يبق المسكران من آثار العقل في فلاحكم بقلوبكم لو هو نوحان ليكره بطريقه  
كشرب الدار اسي كسره حاصل بشرب الدوا مثل الافيون والبنج كذا ذكره في الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي في الامم غير المحرم  
رحمة الله في فتاواه وشده في جامع الصغير فقلنا نحن الى صيغة وسيفان القورسي رضى الله عنهما ان الرجل ان كان عالما  
يفعل البنج وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعقابه وذكر في المبسوط لابس بان هذا اوسى الانسان للجم  
فان اراد ان يذهب عقله فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المسكره والنظر  
اى كسكره حاصل لشرب المسكره بها فبما يحسن الحظر وبشرب الخطايا بان الخطايا في شربها للعطش فسكره بانه اسمى عند  
النوع من السكر من غير الاغما حتى يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس الموقوفات  
اقسامه المرض وسكره بطريق محظور وبسكره اسما مثل شرب كل حمض من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ يادى طيبه ويحفظ  
ويجوز اذنه اسي هذا النوع من السكر لاني في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم  
سكار حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطايا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بممان للخطاب وان كان في حالة  
الصحة فكذلك ايضا اذ لو كان سنا في حاله لكانه قبل طهره اذ سكره حم وحمه عن ابله خطاب فلا تضلوا الا ان الواو  
للحال والاحوال شرطه فيسقط كقولك للعاقل اذا جننت فلا تعقل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب  
حالة ساقية له ولما مع هذا ان اهل الخطاب في حالة السكر فان قيل السكر لعمرة عن استعمال العقل ونهم الخطايا  
والاعمار فيفسد ان يسقط الخطاب عنه او يتركه كالتام والغمي عليه قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باقتدار الحال  
اقيم السبب الظاهر وهو المبلوغ من عقل مقامة بغير التعذر الوقت على حقيقة وبالسكرا لا يقوت به الغنى ثم قدره على  
نهم الخطاب ان فانه باق سنا ويطرح عذرا في سقوط الخطاب لو تاخر عذرا لودى الى تكليف باليس في الوبح والى  
الصحح فاما اذا فانت من جهة الحب لم يثبت فاقامة زجر عليه في الخطاب متوجبا عليه وذلك لانه لما  
كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب متصفا بالقدرة فحقه التكليف  
متوجبا عليه حق الامم وان لم يبق في حق الاداء بهذا الطريق الى التكليف بالعبادات في حق وان كان لا يجب على  
الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في الشرح التاويلات واذ اثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يستعمل شيئا  
من الابلية لانهما بالعقل والبلوغ والسكر لا يوشى في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الضاوة والعلوم وغيرها  
ويقتضيه ضرورة كذا في الشرح التاويلات والعتاق والبيع والشراء والوصية والوجود واقرضه واستقرضه  
وغيره لا يستعمل في الصالح وبالسكرا لا يستعمل في العقل عليه ما يمتنع عن استعمال عقله وذلك لا يوشى في حقه كذا في  
اشربة المبسوط  
الا لعمرة استسما بانما خطا لا تقع منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم يكرهه استسما  
لحق القياس وهو قول ابى يوسف رحمه الله عليه على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امراته لانه مخاطب

في كذا من كذا في كذا

كما صرح في اعتبار قوله وفساد وجه الاستحسان بالملوثة يعني بالقصد والاعتقاد ونحن تعلم ان السكران غير مجتهد لما قبله  
 به ليل الا لذكره بعد الصواب كما كان عقد القلب بالنسب خصوصاً ان المذهب فيها يخار عنك وروية وعملها هو الحق من الامور منه و  
 ان كان كذلك كان هذا على اللسان ان القلب لم يكن اليقين معتبراً في الضمير فحين كان لم يخلق به حكمنا كما لو جرس على سلسل البصير  
 كونه الكفر خطا كيف ولا يخطئ سكران من التكليم بكلمة الكفر علة ودرجاتها فانما انظر بالكلية بالذلة بتفصيل استحقاق بالبين وهو كقول  
 صدر عن نصه صحيح فبغير انظر لا يحمل سكران منظر عذر ان في الردة حتى يمنع صحتها بقران جعل عذر ان في غير المضا لاننا نقول عدم صحتها بقران  
 فبما كنهنا في جودنا لا ينسب اليه سكران جعل علة فيها بكلمات ما بين على العباد وحين لا يحكم من شغل الطلاق والعتاق والحق والباطل  
 سكران النصف قد تحقق فيها من الابل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا تقربا لحدود اسبب الاقرار مباشرة اسباب  
 الحدود والحق لله تعالى مثل حد الزنا والشرب السرقة الصغرى والكبرى فاذا اقتربت من حد الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن القتل  
 يندم الحدود ويصح وقد قبل دليل الرجوع وهو السكران لا يثبت على شيء مما يقول بالبرهان العلم والتقوى ان السكران لا يحقق بوقوعه وهو موقوف على الكلام عدم اعتبار  
 على قول فانتم السكران مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقرار بقران قوله لا تقربا لحدود من مباحث سبب لانه لو اخذ بالحد على الوجه  
 في سكران كذا هو الاصل في سكران لانه فصل بسبب هو محض فلا يصح سبب التحقيق وكذا الحكم في مباشرة سبب اسبب الحدود وبقوله الى الله تعالى  
 ولقد صرح في السكران لا يمنع من الرجوع لا يبطل لان حد القذف والعصا من حقوق العباد فبذلك ليل الرجوع وهو السكران على  
 ان لا يبطل في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حال السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين من جهة الجانب  
 الاسلام كما في الكفر بدليل الرجوع وهو السكران وان كان يقارن لكن الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يؤخذ فيه دليل الرجوع ولو  
 اثبتت الردة فالسكران من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله ولما اهل في قيقب اللعيب في لغة وفي الاصطلاح هو ان يردا شي غير  
 وضع للمعنى الذي وضع لها وضع اللغوي لا غير كالا سبب للمعنى المحلوم والانسان لا يحيد ان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام في  
 عقل لا لانه معناه حقيقة كان او تجازا والتصرف الشرعي موضوع لا فائدة حكمه فلا اذ يد بالكلام غير موضوع العقل هو عدم افادة معناه  
 اصلا ولذا بالتصرف غير موضوع الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو النزل تبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والنزل ان الموضوع العقل  
 للكلام وهو افادة المعنى في مجاز مراد وان يكن الموضوع اللغوي مراد في النزل كلاما ليس بمراد ولذا فسر الشيخ رحمه الله اللعيب  
 اذ اللعيب لا يفيد فائدة لاصلا هو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان النزل لا يراد به معنى لوضع الفرق بينهما ان مقابل المجاز  
 الحقيقة ومقابل النزل الحد ومجاز داخل في الجدة كالحقيقة فكان النزل مخالفا لهما ولذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرح ولا يجوز النزل فيه  
 الصلوات فلو من افادة وهو باطل فلا يثبت في الرضا بالمباشرة معنى لما كان تفسير النزل ما قلنا كان النزل غير مناف للرضا  
 بمباشرة نفسه التصرف لان الما زل يتكلم بما ينزل به عن اختيار صحيح ورضائهم ولذا لا ينافي الرضا بالمباشرة  
 كغير الردة بالان التكم بكلمة الكفر لا بالاستحسان بالبرهان الحق وهو كغير نصير من تباين نفسه النزل بالمباشرة بخلاف الكفر على الكفر لا  
 على سبب كلمة الكفر حيث لا يفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه احيى النزل نيابة  
 الاختيار يحكم احيى حكم ما ينزل به حاله رضاء بمنزلة مستند طائفة في البيع فانه لعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لا حكمه لا غير ولا ينافي  
 الرضا والاختيار في حق مباشرة المسبب لان قوله يجب والمستند يتوجب من الرضاء فاختاره فكذا في النزل بوجه

والا اختيار في حق السبب لا يوجد في حق الحكم لان الحكم لا يفسد وشروط الخيار لا تفسده على ما يشترط في جميع من الاختيار  
لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه فصار النزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فلو شرط في بيع كالمبيع  
والاجارة ولا يؤثر فيها لا يمتنع كالمطلوق والمعتاق ولما كان النزل نيا في اختيار الحكم والرضا ليس يخرج الاحكام من النزل على نفسها  
في حكم اختيار الرضا فكل حكم يتعلق بالسبب في حكمه لا يمتنع ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع النزل كل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت  
مع النزل ثم جسد ما يدخل فيه النزل انواع ثلثة اشياء تصرف واجار عنه وما يتعلق بالاعتقاد والانتشار على  
وجوبه لا يمتنع النقص كالمبيع الاجارة كالمطلوق والاجارة ايضا على وجوبه لا يمتنع النقص والقرار لا يمتنع النقص على وجوبه  
ما هو حسن كالايمان بما هو قبيح كالكردة والقسم الاول هو الانتشار الذي يمتنع النقص لولا دخل النزل فيه على ثلثة اوجه  
اما ان يدخل في اصل العقد او في قدر العوض فينبى او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما  
ان يتفق متفادان على البناء على النزل او على الاعراض عنه على ان لم يحضر بها شئ او يختلفان في الاعراض والبناء ففي الوجه الاول  
وهو ما اذا نزل اباصل التصرف بان قال البائع مثل المشتري الى اظهر المبيع بين الناس ولكنه ليس بيع في حقيقة بل هو بوجوه واشهد عليه كالتحقيق  
على البناء عليه بغير البيع فاسد اعجز موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عند قبضه المشتري واعتقه لا يبرئ  
لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفاسد في البيع بوجه اخر حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في  
سلبه المبيع الفاسد ولم يوجد في النزل ولان النزل الحق بشرط الخيار وان يمتنع ثبوت الملك في العقد الصحيح حتى الفاسد او ان  
يبيع وصار رعا فقاما على النزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما ما يوجب فساد البيع على احتمال الجوار فيمنع ثبوت الملك للمتعاقدين  
لان خيار كل واحد منهما زوال الملك عما في يده فكذلك النزل فان نقص البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقص فتعذر  
ما وان اجازة احدهما وسكت الاخر لم يخرجه على صاحبه لان النزل كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان بالخيار سقطا خياره ولكن خيار الآخر  
كففي في المانع من جوار العقد وان اجازة جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما للحكم وقد اخبر بذلك بالا جازة لكن  
عند ايجته راحة احد يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بان لا يثبت حتى لو اجازة في الثالث صح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار  
المؤبد لو اسقطا في الثالث يصح وبعده لا يصح للتصرف الفاسد وبعضى المدة كذا هيما وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاث بل يكون  
الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم تقدير مدة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض وعلى انه لم يحضر بها شئ او اختلفا  
فحينئذ ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو تواضعا على البيع بالفى درهم او بائة دينار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على  
البناء على النزل من الوجهين الاخيرين وهما اذا اختلفا لا يقدر البديل او بحسب فحينئذ كل وجه بانفراد فتقول اذا تواضعا على البيع  
بالفى درهم على ان يكون المخرج الفى درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الغبن بلا خلاف واذا اتفقا على البناء على  
ما وضعه فان الثمن المغان عند ايجته راحة الله في احدى الروايتين عنه ذهب الى صح وعندهما ينعقد البيع بالفى درهم  
وهو رواية محمد في الاما عن ايجته راحة الله لانهما قصد السموه بذكر احد الاطراف فلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار  
تسويتها الا ان ذلك يترتب على ذكره والسكون عنه سواء كان في الكيل ولا يثبت حقيقة راحة الله ان الموصوفة السابقة  
انما يعتبر اذا لم يوجد منها ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد منها ما يدل عليه لانها جدها في اصل العقد وتصلح بها



جائزا ولو اجترحت الموضوعة في البديل لصار العقد فاسدا لان احدهما لا يقين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه  
 شرطا لا يفتقار الى البيع بالالف ويصير كانه قال بعينك بالالفين على ان لا يجب احدهما الا يقين لان عمل النزل في  
 منع الوجوب لانه الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيان العقد وفيه بفتح لاحد  
 المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حرد وعبد في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالمواضعة  
 في البديل يجعله اسه يجعل البديل يعني قبول تمام البديل شرطا فاسدا في العقد لان الالف الزايد لما خرج عند التمنية  
 بالمواضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما يقتضيه من  
 فيصح للعقد وهو المراد بالمواضعة في البديل لانه فاع كل واحدة من الموضعيتين بالآخرى اذا العمل بالحد يوجب صحة  
 العقد والعمل بالمواضعة في العقد الثمن يوجب فساد العمل بالاصل اي بالمواضعة في الاصل هي ان ينعقد البيع  
 صحيحا عند تعارض الموضعيتين فهما اسه في اصل للعقد والبديل اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا  
 الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان يرد اولى بالاعتبار من الوصف فلهذا يجب اعتبار التسمية فكان  
 الثمن الفين وهذا اسه البيع بخلاف المتكاح حيث يجب الاقل بالا جماع على ما بينته فامكن العمل فيه مواضعتان وهما  
 المواضعة بالحد في اصل العقد وهو اصفه بالنزل في قدر المحصر وكذا الخلاف فيما اذا اتفقا على ان لم يحصر بمباشرة او مختلفا  
 لان الحد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل هو المواضعة  
 وكان العمل بهما احق عند الامكان واما اذا توخى على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف قد قسم فان البيع جائز  
 بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى المتبادر او على ان لم يحصر بمباشرة او مختلفا وهذا استحسانا وفي القياس  
 البيع فاسدا منها عقد النزل بما سمي ولم يذكر في العقد ما قصد ان يكون ثمنه ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل بشرط ذكر البديل فيه  
 والعقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البديل بما قصد التجدي في اصل للعقد فلا يذم من تصحيحه وذلك بان ينعقد  
 البيع بما سمي من البديل بوجه ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانها لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا  
 بالالف ودرهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول وكذلك يجوز ان يكون البيع بعد الموضوعة بخلاف جنس ما توخى عليه مبطلا للموضوعة  
 كذا في المبسوط وقرئ ابو يوسف ومحمد رهما الله بين النزل بقتة البديل والنزل بجنسه فاعتبر الموضوعة في الفصل الاول الحمد  
 في الفصل الثاني حيث قال لا ينعقد للبيع بالالف في الفصل الاول بالمسمى بالفصل الثاني لان العمل بالموضوعة في قدر البديل مع  
 العمل بالحد في اصل للعقد ممكن بان يجعل للعقد منقدا بالالف وان كان كما المسمى الفين لان الالف في الالفين موجود  
 والنزل بالالف وكان استسما للآخر شرطه طالب له لانها وان ذكرناه في العقد لا يطلب واحد منهما لاتفاقيهما على انه نزل  
 وليس لغيره ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعطه كل يوم كذا من  
 من الشجر واشترى جمارا على ان لا يحبل عليه اكثر من كذا من كذا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا منها واذا كان كذلك ينعقد البيع  
 ويبطل الالف الاخر فاما في النزل بجنس البديل فالعمل بالمواضعة مع العمل بالحد في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار الموضوعة  
 يوجب خلف العقد عن العمل بالبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالحد في اصل للعقد وهو ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل للثمن



المالين وجروا الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخي حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق  
 المضاف سبب منقضى الى الوقوع ولينين بعد في الحال كذا قيل ولما لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان مذهبنا استند كما في البيع بشرط  
 انما ثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل من احكامها فلا يوثق فيها النزل كما لا يوثق فيها الشرط لان النزل لا يمنع من الفسخ والسبب اذا انقضى  
 وجب حكمه لا سيما بخلاف البيع فانه يقبل الرجوع بالفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط انما يوثق فيها الشرط لا يوثق فيها النزل لان دخل النزل  
 فاما في المال فيه مقصود او هو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل الخلع والعتق على مال او على عرق من اهل ذكرك منقسم على ما لا يجوز فيه  
 القسمة على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدول ذلك فاما شرط المال معلوم في مقصود  
 وما حصل في الفصل ان النزل لا يوثق في هذا النوع بحال عندنا فيلزم التصرف ويحب المال في جميع الوجوه وهذا جنسية رضى الله عنه  
 وهو موثر فيه حتى اوجب توقف التصرف على استقاط النزل ومنع لزوم المال في الحال بما على اصل وهو ان النزل يثبت بشرط انما  
 لا خلاف لما مر واجتمع لا يحتمل شرط انما عندنا لانه تصرف يميز من جانب الزوج كانه كمالا ان قبلت المال اسمي فانت ماله في  
 لا يملك الرجوع قبل القبول وقبله شرط المميز فلا يحتمل انما كسرا الشرط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل النزل ايضا وهذا جنسية  
 رضى الله عنه كما في عنه خيار الشرط على الخلع من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مالى لغيره لا يري ان المال لا يكون  
 من جانبها فوجب قبل قبول الزوج مع رجوعها ولو قامت من محبتها قبل قبول الزوج لطلب كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا  
 في حق الزوج فانما في حق نفسه فهو تمليك له جعل شرطا بهذا الوصف كره حل قال لآخر ان يملك منها المصدا كذا نص في لآخرها  
 خلية ملحق بالمعاضة فكذا هذا واذا كان كذلك ثبت فيه انما رفاذا لطلب حكمه انما لطلب كونه شرطا لان كونه شرطا يثبت  
 وموافقة تمليك مال فلا يقع الطلاق لغوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط فعلى النزل فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المثل وهو  
 اذا انفكا على الباري الا وجه الثلاثة وسه ما اذا استرلا باصل التصرف او بقدر البديل فيه او بحسبه فاما اذا انفكنا في الاوجه الثلاثة  
 على الاخرى لو على ان لم يحضر بها شئ او انما فالتصرف لازم والسعي واجب بالاتفاق لبطان النزل عندنا ولا رجوع  
 انما عندنا على النزل الذي هو خلاف الاصل كما سببته فصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل بالاتفاق في  
 تسعة منها مع اختلاف التحريم قوله فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التولية من كتاب الاكراه بعد ذكره من الكتاب  
 والطلاق والعقاق من الحازل وكذلك لو طلق امرأته على مال على وجه النزل او اعتق جارية على وجه النزل وقد تواترنا قبل  
 فوك انه نزل بوقع الطلاق والعقاق ووجب المال قال الشيخ الامام ساجدنا المشيخ الامامة فخر الاسلام رحمهما الله في اى  
 الحكم المذكور عندنا في يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندنا لما قلنا فلا يحتمل النزل ثم قال وهو ان  
 لا باطلا على باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق النزل او بقدر البديل بان سبب الفسخ وقد  
 تراخى على ان يكون البديل انما يجب بان خالعها على ذاتها مسماة وقد تواترنا على ان يكون البديل في الحقيقة كذا ورحمها  
 شيخ المشيخ عندنا ولا اعتبار لما تواترنا عليه وصار انما البديل السعي الذي يوثق النزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي سعى اى  
 مثل التصرف الذى لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تبعاله ليخفى النزل وان كان موثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعه فلا يوثق  
 فيه النزل اذ العبرة بالتصديق لا بالنسبة كالمالك الثابت في ضمن عقد المهر من يلزم بغيره تبعا فان قيل لا يقسم على المال في



بما التزوج تبعا لانه ساه فيه مقصودا بقوله واما ما يقع بكون المال فيه مقصودا وليس سلفا فيه فيجب لا نسلم ان النزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر  
 في اصل لان المال في النكاح تابع وقد اقر النزل فيه حتى كان المهر العاقبة اذ انزل فيه بقدر البدن ودون الاغني كما سلف في مبحث  
 تعلق المال منها مقصودا بالنظر الى العاقبة فاما في البتة فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود للمقد لا بما بمنزلة الشرط  
 فيما لا يشترط اتباعه على ما عرف في قوله من الاصل فلا يؤثر فيه النزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاقبة لان  
 مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالآخر حصول الازدواج ودون المال فاما في البتة فله نوع احالة حيث  
 لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقبة بل يشهد به ذكره ثبت مع النفي صريحا واذ كان كذلك يعتبر هو نفسه في حكم النزل على اثر  
 فيه النزل كما لا يؤثر في سائر الاحوال فان قيل اليس ان الاكراه على النكاح يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق  
 فوجب ان يكون النزل كذلك متعلقا بالاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكروه ويجعل المكروه فيما يصح ان يكون المكروه  
 وفي ايجاب المال ليعلم انه لا بد لان له يجازى به استهلاكه سواء في الاستهلاك به او في جعله له في حق الوجوب  
 فلو كان النكاح حصل من المكروه ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصح الا نصارى كما في الاكراه  
 على الاحتاق فان نفس العتق مقصود على المكروه حتى كان الولاء في حق الاتفاق بقول الى المكروه واما النزل فلا يمنع  
 المال من حيث انه يتقبل الفضل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيجب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد  
 لا يمنع كالمطابق والعتاق كما ذكره شيخ الاسلام خواجه زاده رحمه الله عليه قوله اما عند ايجافه فان الطلاق يتوقف على اختيار  
 اى على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق المجد واستقاما النزل لكل حال يعني سواء انزل بالاصد ولا يقدر البديل كمن  
 بعد ان يتقاسم على البناء لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص من ايجافه رحمه الله يعني في الجماع الصغير ان رجلا يقول  
 لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالنكاح ثلثة ايام فقالت قيت ان روت الطلاق في الثلثة بطل الطلاق و  
 ان انقارت الطلاق في الثلثة الايام ولم تروى مضت المدة فطال الطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذاك هنا اى لو كان  
 الحكم المذكور في الخيار حكم النزل لكنه اى كمن خيار الشرط اى جوازه غير مقدر بالثلث في النكاح وامثاله عند من لو  
 اشترط الخيار اكثر من ثلث جاز بطلان البيع لان الشرط في باب النكاح على وفاء القياس اذ الطلاق من الاستقامات وتعلقها  
 بالشرط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة اما الشرط في البيع فله خلاف القياس لانه من الاثبات فتعلقها بالشرط  
 غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدر بالثلث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ومطل اشتراط الخيار فيها والثلث  
 على القياس كذا في بعض الشروح فلهذا لا يبطل خيار النقص والاجارة للمرأة فيما نحن فيه بمعنى الثلث لان النزل بمنزلة خيار الشرط  
 مودعا فيكون لها الخيار ما تبيننا فوق الثلث كما هو ثابت فكان لها ولاية النقص والاجارة متى شارعت عند ايجافه رضى الله عنه  
 ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدر بالثلث في النكاح وامثاله لان ثبوته في جانب من وجوب عليه المال باعتبار معنى العتاق  
 لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتعد بالثلث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منتظرا بالنظر الى  
 العاقبة لكنه تابع في البتة للطلاق الذي هو مقصود من العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثلث  
 كما قلنا وكذا في غيرها من النكاح ومثل ثبوت الحكم والتفريع في النكاح ثبوت الحكم والتفريع في غيرها من النكاح

على مال والصالح من دم المهر لغيره الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما لو ثرية المنزل وهو ما يحتمل النقص كالبيع  
 بما لا جارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على المواضعة اما اذا  
 اتفقا على انه لم يحضر ما شئ عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجدة فيما اذا لم يحضر ما شئ وجعل  
 القول قول من يدعي الجدة والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فعمل العمل لصحة الايجاب والجد  
 اولى لان الاصل في العقود الشرعية لزوم الصحة والابتعاد لما عارض ومن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متوسك بالاصل  
 فكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعواه خيارا للشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر ما شئ انما صح العقد  
 لان مطلقة يقتضيه الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون ماثرة فيه كما لو توافقا على شرط خيار او اجل ولم  
 يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاصل فهذا أشبه وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول قول من يدعي البناء  
 في صورة الاختلاف فكان العقد فاسدا فيما اذا لم يحضر ما شئ لانهما توافقا على الكينيا عليه صونا للمال عن يد المتقلب فيكون  
 فعلمنا بناء على ذلك المواضعة باعتبار الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يعمل بناء عليها كان اشتغالها بما اشتغالا بسا  
 لا ينفيد ولكن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضه فترجى السابق منها اذا  
 سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة المنزل لم يبارضا ما شئ فثبت حكم بلا معارض والسكوت في حال العقد او خلاف  
 بين البناء والاعراض لا يصح معارضه لانه غير متعرض للجد ولا المنزل فذلك وجب العمل بالسابق والجواب لا يجنبه من جهة  
 ان الاخر يصح ناسخا للاول اذ لم يتصل به بالوجوب لغيره لئلا لان الجدة هو الاصل في الكلام شرعا وحقا وكما يجب حمل الكلام  
 عليه اذا لم يسبقه مواضعة على المنزل يجب حمله عليه اذ سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن مهننا بخلافه من المنزل ايضا  
 وعدم اتفقا على البناء على المنزل فيحمل عليه ويجعل المواضعة السابقة لانها تحمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المنة  
 لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط  
 ولو توافقا على ان يخيرا انهما بتألف هذا الصيد امسه بالالف ورجم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع المشتري قد كنت  
 ببتك جدي منها يوم كذا وكذا وقال الاخر صدقت فليس به البيع لان الاقرار خبر مستحيل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا  
 كان باطلا فبلاخبار به لا يصير حقا الا يري ان قربه الفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبار به ومهننا قد ثبت كون الخبر  
 عنه كذا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما يلحق العقد المنعقد و  
 بالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجازة الا يري انهما لو توافقا على مثل ذلك في طلاق او حقا او كاذب لم يكن ذلك  
 حقا والاطلاق والاعتاق وكذا لو اقر بشئ من ذلك من غير تقديم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا اعتاقا فيما  
 بينه وبين ربه وجعل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طالعا فثبت الفرق بين  
 الاقرار والاثبات في هذه المقررات مع التولية كما ثبت في الاكراه قوله وكذلك اسي وكالاقرار تسليم الشفعة  
 طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لطلبت شفعة وانما  
 طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلبه الشفعة

نقول ان فلانا اشترى هذه الدار واما شفيعها وقد طلبت الشفعة والطلب الا ان فاشهدوا على ذلك وبهذا لا يطلب مستقر شفعة  
حتى لا يطلب بالتأخير بعد ذلك في ظاهر الرواية الثالثة طلب المحضومة والتمليك فاذا اسلم هذا لا يقبل طلب المراجعة لطلب  
شفعة لان التسليم بطريق النزل كالسكوت مختار اذا اشتغل بالتسليم باز لا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما يطلب  
شفعة السكوت مختار بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكاه بعد طلب المراجعة وطلب الاستيفاء التسليم  
بطريق النزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يطلب بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المراجعة والمقرر  
على انه بالخيار ثلثة ايام لطل التسليم ولقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التماز لان استبقاوا احدا لمو حنين على ملك  
ولذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة العبي عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله كما لا يمكن البيع والشراء فليتوقف  
على الرضا بالحكم والخيار بين الرضا به فيطلب التسليم فكذا النزل يمنع الرضا بالحكم فيطلب به التسليم كما يطلب بخيار  
الشرط ويقتضى الشفعة وكذا لك اى ومثل تسليم الشفعة ابراء العرقم في انه يطلب النزل حتى لو ابراه باز لا لا يصح ويقتضى  
الدين على حاله لانه لو قال ابراءك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في البراء معنى التملك ولهذا يرتد بالرد والى  
سنة التملك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط وكذا النزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار  
الشرط وكذا لك لو ابراء الكفيل باز لا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ بدليل انه لو صاح الكفيل على من  
وذلك العين او رد العيب بنفسه الصريح والقبول الكفالة فكذا كذلك لعل فيه النزل فحينئذ من الثبوت كما تحركه انما ثبت  
بكتوبنا بخلافه حتى يوجب الحق تعالى قوله اما الكافر اذا نزل بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه ازل لا يجب ان يحكم  
بالباطل في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالطلب والافتقار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو  
الاتسار باللسان على سبيل الرضا والافتقار هو الاصل في احكام الدنيا يجب الحكم بالايمان بما عليه كالمكره  
على الاسلام اذ لا سلم يحكم باسلامه بناء على وجود الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه احي الايمان  
بمنزلة الشاهد لا يقبل حكم الرد والرافع فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متروكا عنه فلا يحتمل ان يرتد  
اسلامه بسبب كذا يرد البيع بخيار العيب والردية فكان بمنزلة الطلاق والطلاق فلا يؤثر فيه النزل واما حكم الردية  
بالنزل فقدم بيانه والذكر اعلم قوله تعالى فله الشفعة فكذا الله في الشفعة هو الحنفية والتحريك ليقال صفحت الرياح الثوب اذا شفعته  
وهو كونه زمام سفينة اى خفيف وفي اشريعة عبارة عن خفية لغترى الانسان فتمرد على العمل بخلاف موجب المال  
الشخص من قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التعريف كينا ولي ارتكاب جميع مظهرات فان فيه  
ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من مبلغ منه المال ووجوبه  
وهو مبدل المال واكتلاف على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسره بعضهم بانها السرف والتبذير ولم يعهم عند طلبة  
ارتكاب بصيغته اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة ولذا لم يتعلق بها احكام السفه  
فسره بعضهم بانها تصرف صدر عن العاقل بقدر الاطمان والعتل واحترار بقوله العاقل عن المجنون وبقوله تصدرا عن الخطا وقوله  
الطمان والعتل عن تصرف الرشيد انه لا تحمل بالالهي لانه لا يحمل بالقدر وظاهر السلامة التركيب فيها المعنى للتحريم على



ولا باطلتها فلو عقل كماله لان السفيه يكابر عقله في حله فلا جرم يمتنع مخاطبته تحمل امانة الله تعالى فيها طلب بالادار في الدنيا ويحذر  
 عليه في الآخرة واذا بقي ابله العقل امانة الله عز وجل ووجب حقوقه يمتنع ابله تحمل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاكبر  
 لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كالمحال لا يبرى ان العصى ابل للتصرفات مع انه ليس بالايدي  
 حقوق الله عز وجل وتحمل امانة فمن هو ابل العقل امانة اولي ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفيه لا يمنع احكام الشرع  
 ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه الحال انه لم يمنع مجراؤه لم يحقر قوله ولا يوجب الحجر اصلا امي لا يوجب  
 السفيه الحجر من تصرف لا يتحمل الفسخ ولا يبطل الهزل كالكساح والعتاق ولا من نفسه يتحمل الفسخ ويبطل الهزل كالبيع  
 والاجارة واعتكف في وجوب النظر السفيه يجعله محجورا عن التصرفات واثبات الولايات لا يغير على ما هو متعارف من الضياع كما وجب  
 للعصى والعنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفيه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز  
 الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات لقوله لا يمنع ربي ما يبطل الهزل ودون ما يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان كذلك  
 عليه الحق سببها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل نفس على اثبات الولايات على السفيه وذلك لا يتصور  
 الا بعد الحجر عليه لان السفيه مبذور في ماله فيجوز عليه نظره كالعصى بل اولي لان العصى انما يحجر عليه لقوله تعالى هو متحقق بهنا  
 فلا يكون محجورا عليه كان اولي وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حق للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكفاية لانه  
 ان اغنى ماله بالسفيه البذير صار مالا على الناس وعيالهم عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على المحر لرفع الضرر  
 عن العامة مستروح بالاجماع كما في المفتي الناجي والطبيب الجاهل والكارى النفس وحقق الدين السفيه ايضا فانه  
 وان كان عاصيا ستمه يستحق النظر باعتباره اسهل دينه بسبب الله تعالى ولهذا الوات يصلى عليه وكذا كل من كان فاسقا لا يملك  
 وكذا لا يبرأ من ذنوبه والنهي عن المنكر بطريق النظر للمأموه والمنهى خالفه بينه والمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فان ثبت  
 بطريق النظر يمتنع من التصرفات فثبت نظره لان منع المال غير مقصود بعينه بل الاقرار ملكه ولا يحصل هذا  
 المقصود ماله يتبلغ اسانه من ماله تصرفا لانه يتلف تصرفه بالبيع بفن فاش او بالقرار بغيره باليخلف الولي عليه من ماله وانما ثبت  
 الحجر في حق اطلاق العتاق والكساح ونحوه لان الحجر عليه بسبب السفيه في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلامه على غير  
 منج كلام العقل لا يقصده المصعب به دون ما وضع الكلام له لان نقصان في عقله فذلك السفيه يخرج كلامه على غير منج كلام العقل  
 لا تصح الهوى وبكابر العقل لا نقصان في عقله وكل تصرف لا يوثق منه الهزل لا يوثق منه السفيه ايضا وكل تصرف يوثق منها  
 الهزل وهو ما جعل يفتح يوثق منه السفيه واجتج ابو حنيفة رحمه الله بانه حرم مخاطبته فيكون نطاق التصرف في ماله كالرشد فان  
 كونه مخاطبا ثبت اليه التصرف او التصرف كلامه بغيره والى الكلام بكونه ميلا والكلام الملامم بكونه مخاطبا وبالحديث ثبت المالكية  
 ويكون المال خاص ملكه ثبت محليته وبعد ما صدر بالتصرف من ابله في حله لا يمنع نفوقه الا لما منع والسفه لا يصلح ما غاس نفوقه  
 التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه ككابر عقله في التبذير للبلية هو اهل مع علمه بقبحه وفساده عاقبة فلم  
 يجوز ان يكون سببا للنظر لكونه مبعوضه لا يبرى ان من تصرف في حقوق الله تعالى مجاته ومنع ما يوضع عنه الخطاب وان كانت  
 الواجبات وتعد دونه لغو ثبت بخلاف الشرك بالجنون والافناء والدليل عليه انه يبطل عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونذره





لا يجوز المواخذة عليه في الحكمة لان الناطق غير قاصد الى الخطا والنجاسة لا يتحقق بدون قصد وعند اهل السنة والجماعة يجوز المواخذة عليه على ما لان الله تعالى  
 امرنا بان نبيان عنه عدم المواخذة بالخطا في قوله عز وجل اجابوا عن قول الرسول عليه السلام وتعلينا للعباد ربنا لا توالوا اخذنا ان نسينا او خطانا  
 ولو كان الخطا غير جائز المواخذة به في الحكم لكانت المواخذة حورا وصادرا للعاد في تقدير ربنا لا تجز علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة  
 سقطت بعد ما انبى عليه السلام فانه لما قال ربنا لا توالوا اخذنا ان نسينا او خطانا استجب له في دعائه فاشيع بقوله جعل عذرا لشارالي ما ذكرنا يعني انه كان في طائر  
 المواخذة باعتبار انه لا يجازي من تقصير جعل صاحبها بسقط حق الله تعالى او حصل من اجتهاد حتى لو خطا في ايمته بعد ما اجتهد طارت صلواته  
 ولاننا ثم ولو اخطا في الفتوى بعد ما اجتهد لاننا ثم ويستحق اجرا واحدا واحدا بقوله بسقطه عن الله عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى  
 لو ائلف مال انسان خطا بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيدا واكل الانسان على ظن انه ملكه يجب ضمان لانه ضمان مال لاجزاء فصل  
 فيعتد بمقتضى العمل وكونه خطا لا ينافي عصيته المحمل وقوله وشبهه في العقوبة عطف على قوله جعل عذرا اى جعل الخطا وشبهه وادريته في باب العقوبة حتى لو ثبت  
 الخ غير امرته فوطئها على ظن انها امه لانه لما ثبت الرماية ولا يواخذ بالخطا بل يواخذ بالخطا على الظن ان الانسان على ظن انه صيد فقتله لانه لم يمتثل لعل ان كان ما ثم لم يترك  
 اثبت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المذنب ولا يفتك من ضرر تقصيره بترك اثبت والاحتياط لا يكمل الا بالاحتياط في اثبت  
 فيصلح سببا للجواز لقاهر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة شبهة للعباد والعقوبة ليست سببا متروكا من اهل العلم والاباحية  
 والخطا كذلك ان جعل يعقل وهي الرمي الى الصيد مباح وترك اثبت فيه محظور او كان قاصدا في معنى الجناية فيصلح سببا للجواز القاهر قوله وصح طلاق  
 اى طلاق الناطق عندنا بان اراد ان يقول مثلا اشقني فخرى على مساء انت طالق وقع الطلاق وقال اشقاني فخرى على مساء لا يصلح لان الطلاق يقع  
 بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا يري ان يكون وبعقل سواء في أصل الكلام لانه فسر عدم قصد صحيح ونمطى غير قاصد فلا يصح طلاقا وطلاقا  
 انما ولم ينفى عليه اصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوفق عليه فلا يتعلق حكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الذي عليه الجناية القصد بالعقل  
 والبلوغ نفسا للخروج كافي في اسفرح لاشقة ولا يقال لو كان ابلوغ من عقل مقام قصد في حق من طلاق الناطق لانه لم يمتثل بهذا الطريق وقام  
 مقام الرضا فيما يتعد الرضا من البيع والاجارة ونحوه لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقيم مقامه دل على ان البقية حقيقة القصد حقيقة لانه لم يمتثل بهذا  
 لان نقول اشي انما يقوم مقام غير بشرطين احدهما ان يصح دليل عليه لاشي ان يكون في الوقوف على الاصل خرج حقا فانه ينقل حكمه وجوده الى اهل بيتهم  
 المدلول تيسيرا لحد بشرطين في حقوق لانه لم يمتثل في الوقوف على العمل باصلا معقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي به ويؤذره ونحن نعلم يقينا ان  
 فنوم بالغ عن استعمال نور العقل فكانت ايمته لقصد معدوم متيقنين من غير حرج في ذلك فلا يصح في حقه اقامة ابلوغ عن عقل مقام قصد لانه نقار  
 الشرط والرضا في حق ابياد عبارة عن استلزام الاختيار وبلوغه ونهاية حيث يقضي اثره الى الظاهر من ظهوره لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا  
 وهو ليس بامر باطن فلو لم يمتثل اقامة ابلوغ عن عقل مقامه بل يتعلق حكمه بالسبب الظاهر ونحوه لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا  
 على سان لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره  
 اثباته لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره  
 كبريان لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره  
 قصد الميسرة الى موضع بينه وبين ذلك الموضع ميسرة ثمة ايام فافوقها لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره  
 كما لها ولا يمنع وجوب شئ من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها الا انه جعل في شرع من اسبابه لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره لاشي ان يكون حقا يقضي اثره لغيره



Digitized by Google



ذلك من ذلك فأكراهه بديان والمعتبر في المكروه ان يصير فاعلا على نفسه من جهة المكروه في الفاعل بجهة عا جلاله واليصر لم يجرى ولا عليه طبعه  
الا بذلك وفيما اكراه به ان يكون متلفا او مضرنا ومتلفا عضو او موجد بما يتقدم به الضمان باعتباره وفيما اكراه عليين كون المكروه متلفا  
منه قبل الاكراه اما حقه او لمحق النسيان آخر لمحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال يخيف الحكم فلهذا ينبغي ان يقال ان الاكراه جملا الغير  
على امر متين عنه يجوز لو اقتدر الساجد على البقاء بصير الغير فاعلا بنية الرضا وبالمباشرة فيتم التعريف بهذه القبول ويمكن ان يجعل  
الرضا واخلا في الامتناع لانه اذا كان متمنعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا فكيف يذكر احد القيد من كامل لصيد الاخير ويوجب اجبا  
اسي الاضطرار نحو التهديد بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء محرومة النفس تبعالها والاختيار هو القصد الى الضمحل  
لوجوده والعدم داخل في قدرة الفاعل ترجح احدي الجانبين في الاخر كذا قيل في صحيح منه ان يكون الفاعل في قصد مستبد او القاصد  
منه ان يكون اختياره مستبد على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان قصده في مباشرة وقوع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار  
فاسدا لا يثبت له على اختيار المكروه وان لم يعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا الوجوب الا لاجا كالاكراه بحبس او لضرب سوت قوله  
والاكراه بحيلة اى بجميع اقسامه لا ينافي الالبية لالبية الوجوب ولا الالبية الاداء لاسهابا بية بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه  
لا يجعل بشيء منها ولا يوجب وضع سقوط عن المكروه بحال سواء كان ملجئا او لم يكن لان المكروه مشتمل على جارية الاكراه كما  
انه مستبعد في حالة الاختيار والابتلاء تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدلل على ثبوت الابتلاء بتحقيق الخطاب بثبوت دقة فقال الا  
يرى انه اى المكروه في الاكراه عليه تروين فرض اى كونه مباشرة فرض كما لو اكراه على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الاجابة  
فانه يفرض عليه الامتناع من اكله عليه حتى لو صبر لم ياكل ولم يشرب حتى قتل ليعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالامتناع  
المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكراه على سباح ليعرض عليه فكذا هنا وخطا اى مخطور كما في الاكراه على الزنا وقيل  
النفس المعصومة واباحة كفا في الاكراه الصائم على افشاء الصوم فانه يبيع له الافطار واحصه كما في الاكراه على الكفر فانه يرضى له او  
كلية الكفر على اللسان ويأثم المكروه فيه اى في الاكراه بالاقدام على القول مرة كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة على لفظ  
للمسافر والاكراه على توجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاخر كما في سائر الفروض او ياتم  
بالامتناع مرة كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان لصبر عنها الى ان قيل حرام ولو خرا اخرى كما  
في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدون الخطاب  
ثم قيل لا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لاسناد اخلة في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد به ان الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه  
ولو صبر حتى قتل لا ياتم فهو معنى الرخصة وان اراد بها ان تباح له ولو تركه ياتم فهو معنى الفرض فاكرام الصائم على الفطر ان مسافرا  
من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قبل كان اغما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر  
عنه فقبل كان ما جرد لا يوجد منها سوى الاقسام الثلاثة لا يتعلق لبعده ثواب لا يتركه عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظة  
الاباحة الا في نفس الامر فترقبين الافطار وبين اجزاء كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد يسقط بعد الرضا  
والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال ولعل شيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والحج والزنا اى زنا الرجل  
بالمرأة بعد زنا الاكراه اصلا ليعني سواء كان الاكراه ملجئا او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل على



الرجعة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جزاء الرخص بالمعصية لحماية النفس او العضو من التلف والمكره والمكره عليه وهو المقصود  
بالقتل في استحقاق الصبيحة منه خوف التلف سواء اذ كان كذا كان يكتسب نفس حره وان كان عبدا لصبيحة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم  
في حق اباة قبل المقصود بالقتل في الرخص به لتعارض الحرصين فان الرخص لو ثبت بالاكراه لصبيحة نفسه نفس الكراهية مع ثبوته وجوب صبيحة  
حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصبيحة فلا يثبت التعارض وكذا اخرج حتى لو قتل لا يقطع يد فلان لا يملك لا يملك له ذلك  
ولو فعل كان اشمالا لان الطرف المؤمن من الحرمة بالنسبة الى غيره الاثر في ان لا يقطع لا يملك له ان يقطع طرف الغير كما لا يملك لئان لا يملك  
فيحقق التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه بان قتل لشخصك لا يقطع يدك قطع يد غيره لئان حرمة نفسه فوق  
حرمة يد غيره عند التعارض فجازله ان يجازله ان يضربين لرفع الاسباب وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير نفسه لان المقطع اشتد  
على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع المخلوق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فست انما سواء في الحرمة عند مقابلة صبيحة بالاعتراف لا  
يقال الاطراف مضمومة بالاسوال فينبغي ترخص في قطع يد الغير عند الاكراه المتنام كما رخص له في اطلاق مال الغير لانه لا يملك لئان لا يملك  
بالمال في حق صاحبه لاني حق الغير لان الناس لا يبدلون اطرافهم لصبيحة نفس الغير ويبدلون انما العلم خيرا فلا يلزم من ثبوت الحرمة  
في ايات المال ثبوته في اطلاق طرفه وكذا انما لان فيه فسادا لغيره اذ افسد اهل المروءة مسكونة بالغير وصبيحة النفس انما هي حرمة وذلك  
بمنزلة القتل ايضا لان سببه لو لم يكن الا قطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن له الزانية فلو لا اتفاق على المولد لغيره جميعا  
عن الكسب فملك المولد ضرورة وكان لا يثبت الحرمة في القتل ولا يثبت الرخص فيه بالاكراه لتعارض الصبيحة في قتل المحقق الزاني بالقتل  
عما اذا لم يكن له الزانية وانما تزوج مسلم فاما اذا كانت مسكونة بغير مسلم لان المولد يثبت له الا لغيره وان حلف من الزانية لقوله عليه السلام  
الفرش وكما به الحجة واذا كان كذلك حيث نفقة وترحم على ماله يثبت الحرمة فلا يكون الزنا ملكا كما قلنا فاصل بان يثبت الولد الى من  
خلق من مائة ونحو نفقة عليه لانه ضرورة على القطع النسب على الزاني كان اولا ان حكما بالنظر الى الاصل وتخليفي صاحب الفرش سبب  
شبه بها لو لم يكن نفسه حاد فبودي الى المالك ايضا قوله ولا يقطع مع الكمال منه في مائة ونحوه ونحوه سبب في مائة ونحوه سبب في مائة ونحوه  
الكامل وهو الاكراه المسمى في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنفس الا عند الاختيار فان الله تعالى قال في فصل  
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه في حالة الضرورة والاستثناء من المحظور اباة فثبتت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة  
الطاقة وكان المنع من تناولها صبيحة منه فصار اشمالا ان كان حالها سقوط الحرمة كما لو استغنى عن اكل اللحم المشاة واكمل الطعام  
المبلع وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم بسقوط الحرمة ان لا يكون اشمالا لا تهدر اقامة حق الشرح في الحرمة من اكل اللحم المشاة  
زعمه وبذلك لان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة مع عدم وجود الخطاب لا يقبل الاستدلال بحمل حرمة  
في ترك ما ثبت بخطاب الشرح كما فعلوه في حق من اسلم في ديار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في المجسولة انما يملك لقوله في الكمال  
منه لان هذه الحرمة لا يسقط بالاكراه القاصر لقوات الضرورة الا ان الكراهية اذا تناول ما يوجب المحرم في الاكراه القاصر بان شرب  
الخمر لم يوجب اشمالا وفي الخطاب الصيام محذورة لا تفسد الاكراه بان يحسن في الافعال بوجوده كعدم وجه الاستدلال بان الاكراه لو  
يكامل بان كان محميا وجب العمل فاذا وجد في غير منة تغيير شبهة كما لا يثبت في الحرمة من السحابة المشركه بصبيحة في استحقاق الشكر  
بوتها والله اعلم بالصواب قوله ورخص ابي المصطفى في الاشياء المذكورة في الاكراه الكامل دون القاصر وذلك لان الحرمة



كلية الكفر لا تحيل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وصدقانية الله والاعتراف بها باللسان والكفر بالله تعالى  
 حرام وانما الى الابد لا يسقط خبرته بالاكره بل نفى حرام ما مع الاكره الا انه يخص العبد اجزاء كلية الكفر لان فيه فوات المتوحيد ضرورة  
 لا معنى لانه متيقن وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والمآثر به باللسان مرة واحدة كاف لان لايمان وما بعد ذلك فدام على ذلك  
 الاقرار وبالاجزاء تفوت الدوام وذلك لما يوجب خلافا في اصل الايمان لبقاء الصمانية ولكن لما كان الاجزاء كقصة صورة كان دوام لان الكفر  
 حرام صورة ونفي لما يمنع ليقوت حقه في النفس صورة ومعنى ما يمنع منها حق العبد لنفسه من الله تعالى لبيان ولو استوى الحقان لترجح حقه  
 على حق الله تعالى لشدة حاجته ونفي الله تعالى كيف لا يترجح حقه منها لانه يفتوت في الصمود والمعنى وحق الله لم يفت ولم يضر  
 له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد نبذ نفسه لغير الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى  
 لو اكره ما فيه الجواز على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بها اكره عليه لان حقه في نفسه ليقوت اصلا  
 وحق صاحب الشرع ليقوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان اجورا لانه متمسك بالغيرية لان حق الله تعالى وهو الصوم  
 والصلوة لم يسقط عنه بالاكره فيما فعله اطهار الصلوة في الدين وان كان المكره على الاطهار مسافرا فابي ان يفطر حتى قتل كان  
 اشمالا لانه تعالى اباح له الفطر لقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف العلام ايام رمضان في  
 حقه كذا عليه ولا يمس شعبان في حق غيره فيكون اشمالا لا متنازع منه له الاضطر في فحصل بمقتضى الجواز في الصوم في حقه عز وجل قال الله  
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالترخصة فهو في سعة ذلك ان لمسك بالغيرية فهو افضل له وكذا الحكم  
 في اطلاق مال الغير حتى لو قيل له لعلك او لعلك مال بالغير فمقتضى ان لا يملكه كباقي جميعه من ان يفعل ذلك لان حرمة  
 النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحمل المال وقاية لنفسه وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لما بناه الله  
 لا يباح قطعه باذن من احد فلا يصح جعله مقبلة للنفس ولو جبر من مال الغير حتى قتل كان ما جاز لان شاء الله تعالى لان المال لا يصل  
 صاحب المال باقية حال الاكره لبقاء الحاجة اليه فحق حرام الترخص في نفس لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد  
 نبذ نفسه لبيع العلم من مال الغير والاقامة حتى محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا قولا وانما فارق فعلها فعله في الرخصة  
 رخص لها في التمكن من الزنا بالاكره الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكره اصلا لان يكتمها من الزنا بالان كان ليركان  
 ترخصا بحق المحترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب المولود لا يقطع  
 عنها فثبت الترخص عند الاكرام الكامل بخلاف الرجل فان النسب يقطع عنه حتى يخطأ الا يلا في بعد فلم ترخص له في ذلك وهذا  
 احيى لان الاكره الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكره القاصر وهو الاكره بالقتل او بالجنس شبيه في ذلك ومنها  
 بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لا يصير المقاصر شبهة في سقوط السجد كما سفي الاكره على القتل وكان التخيير  
 ان لا يسقط السجد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة او لا وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل ولا بانشار الالة وذلك  
 دليل الطولية فان الانشار لا يحصل عند النجس بخلاف المرأة فان الحملين يمتنع منها مع الخوف فلا يكون تكسما دليل الطولية  
 الا ان في الاستحسان لا يسقط كما يوجب اليه الحقيقة وهو قوله لما كان المحرم شرع للزجر والحاجة اليه في حالة الاكره لانه كان  
 منزه الى ان يحق الاكره ونحو التفت على نفسه انما قصد بالما قد اصرح في ذلك من انفسه لا قصد الشهوة فيصير ذلك شبهة



في استقاطحه عنه والشارح لا يدل عدم الخوف فانه قد يكون لمبا بالحقولية المكية في الرجال وقد يكون طوعا لا يري ان النكاح قد يشتر  
 انه طبعيا غير اختيار له والا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف فانه قد ثبت بهذه الجملة وهي ان الاكره لا ينافي لا يبيد ولا يوجب سقوط  
 الخطاب ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكره بنفسه لا يصلح الا بطلان شيء اسي لا بطلان حكم شيء من الاقوال  
 مثل الطلاق والعقاق والبيع والافعال مثل القتل والافال والمال وفساد الصوم والصلاة ونحوها فيثبت موجب بغير الجملة لكونها صادرة  
 عن الملية واختيار حيث عرف الشرع واختيارها هو منها لا بدليل غير على مثال فعل الطالع العليم للحكم اسي لكن بتغير الحكم بدليل غير بعيدا  
 مع الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطالع بدليل الحق بل يوجب بغير موجب فان موجب قوله ان طالق وانتهى وهو وقوع الطلاق او العقار  
 يثبت عقبت الحكم به الا اذا تحقق به بتغير من تعليل او استثناء فكذا موجب فعله كشره وانتهى بانتهى عقبت الفعل الا اذا تحقق مانع  
 ما تحقق هذه الافعال في دار الحرب او كانت فيها شبهة فكذا ان ثبت موجب افعال المكره واقواله الا عند وجود الغير لما قلنا انها صادرة  
 عن عقل والمليخ خطاب واختيار كفعال الطالع واقواله قوله وانما يظهر اثر الاكره اسي الاكره جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكره في بطلان  
 الاقوال والافعال فابن يظهر اثره فعال لا يظهر اثره الا في احصين اذا تكامل بالكان طبعيا في تبديل البنية اذا احتمل بالكره عند ذلك  
 ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوب الى المكره واثره اذا حضر بان لم يكن طبعيا كالكره بالحبية او القيد في تقويت الرضا لاني تبديل  
 فاما ان يكون الاكره موثرا في الابدان قول وفعل فلا يفسد بالكره اسي بالكمال والقاصر جميعا باحتيل الضعف وتوقف على الرضا  
 من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكره بنوعه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من الملية في محله ولكنه يمنع لفوات المصلحة  
 الذي هو شرط النفاذ فيعتقد لصيغة الفساد لفوات الرضا حتى لو كان التصرف مالا يتوقف على الرضا كالطلاق والعقاق  
 فيفقد من المكروه كما تقدم من الطالع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكره صرحا او دلالته لان الرضا قد تم والفساد كان بمعنى في غير ما تم  
 به العقد فيقول المعنى المفسد بالاجارة كالباع بشرط اجل فاسدا اذا استقط من له الاجل بشرط قليل لغيره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا  
 يصح الاقارير كلها حتى لو اكره القتل والافال وعضو وجس وتيد على ان يقر لعقوب ما صفا وطلاق او نكاح او زوجة او في ايراد او عفو  
 عن دم عمار او بيع او اجارة او دين في ذمة الانسان او ابراهم عن دين او على ان يقر باسلام باطل كان الاقرار باطلا لانه اذا اراد  
 بما يخالف التلف على نفسه فهو ملجأ الى الاقرار المحمول عليه والاقرار بغير تبديل بين الصدق والكذب انما يوجب الحق باختيار رجحان  
 جانب الصدق ودلالة على وجود المجرية وذلك ليفوت بالاسنخ لان قيام السيف على دليل على ان اقراره هذا لا يصلح له الا  
 على الخيرة لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اسي عدم الجبر بهذا اقراره وكذا ان يدعي كمين او قيل لان الرضا  
 ينعدم بالجنس والقيد لما يلحقه من الهم والحزن وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكره مثل المنزل  
 في تقويت الرضا او من ينزل في اقراره لغيره وقصدا عليه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكره بمنزلة شرط  
 الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف درهم على ابني بالخيار ثلثة ايام كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح  
 شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يجب المال ايضا حتى لو قال كفكت لفلان عن فلان بالف درهم على ابني بالخيار لا يلزم للمال  
 واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو جبر عن الماضي فلا يصح شرط الخيار والاكره منها تحقق فانما يعتبر بوضع صح فيه شرط الخيار  
 وكذا اذا اكره على ان يقر لعبه انه ابيه او سجارته انها امر ولده لا يعيق ولا يكون لام ولده لان هذا اقرار عن امر سابق



حقيق قالوا كراهه دليل على انه كاذب فيها بحجة بان قيل الميسر ان عندنا بحقيقة رحمه الله قوله ان هو ان كراهته منها ان يوجب ان يلتزم عليه  
وحيث ان يتبين كذبه فيها قال فرق بامتناع الكذب عند الماقر كذا فاذا التفتفت في هذه من هذا الطريق الماقر في قلنا يتصل بالوحشية رحمه الله  
ذلك ان كلامه سبحانه في الاقرار بالاعتق كان قال حق على من حين تلكه وباعتبار ذلك لا يلزم الا انظر في محاجات جانب الكذب في اقراره فلما عند  
الاقرار فلا يمكن ان يتصل اقراره سبحانه في شيء لانه امره بالكلم حقيقة لا قد يرجم جهة الكذب في اقراره فلا يخلو من التوسط قوله واذا  
اقصص الاقرار لقبول الدال في الجمع منها كمن بجانب المرأة لان الرجل اذا اقر على ان يتجلى امراته على الف وقد دخل بها والامه  
عبر كبره فاصحح واجه كانه من جانب الزوج طلاق ولا كراهه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لا يلزم على الماقر الزوج الماقر التزم المال  
طاعة باءا ما سلم لها من الميسرة فاما اذا اقر ببيت امراته بوجوب عيبه فليس على من اقر ان يتصل من زوجه انما على الف ودرهم فثبتت  
ذلك منه وقد دخل بها فاطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزم المال بعينه تمام الرضا وبها لا كراهه فيكون الرضا  
سواء كان الاقرار بحبس او قبض ولكن وقوع الطلاق يقتضي وجوب القبول لا وجوب القبول كما لو اقر بامره ان يصير على ما في قوله طلاق  
على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب للمال في الاقرار لا لعدم القبول فلهذا كان الطلاق باقيا ثم انما يصح اقرارا بحبس او قبض  
او في الفرق بين الاقرار في المنزل في اقراره في الطلاق في المنزل لا يفصل عن المال حتى قال بالوحشية رحمه الله في الجليل  
ولا يقع الطلاق وقال يقع الطلاق بحسب المال وفي الاقرار في فصل فاشترى الى الفرق في المذهبين لقوله لا يخلو في المنزل الى اقراره  
وبناء ان المنزل يمنع اختيار الحكم والرضا وبذلك يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الاختيار وهذا لا يلزم في حق نظر بالوحشية رحمه الله  
الى التزم من جانب المرأة فقال للماقر في المنزل في السبب مع التزم المال مع المنزل في قوله على من شئت حكمه في قوله نعم عند تمام  
الرضا او قبضت الطلاق عليه كشرط اختياره ما دخل على الحكم دون السبب في هذا الاختيار والرضا بالسبب من الحكم في قوله نعم عند تمام  
وجوب المال في وجوب الاختيار والرضا في الاقرار فلا يعدم الاختيار في سبب الحكم وانما لعدم الرضا لهما فلو جرد للماقر في  
السبب والحكم ثم القبول وقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب للمال فصار كان المال لم ينكر اصلا وانظر الزوجه في هذا  
ومحمد الى جانب الطلاق فقال لا تعديل في السبب من الحكم كالمثل في شرط الاختيار لا يورث في بدل الجمع بالجمع اصلا لانه لم يورث  
في احد من الحكمين وهو الطلاق بالمنع لا يورث في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فينتج الطلاق بتركه حسب لزوم  
حكمه ليس فيه المنزل بشرط اختياره ما دخل على السبب مثل الاقرار في قوله في المال بالبيع ووقوع الطلاق لان المال لا يجب  
في البيع الا بالذکر كما ان الثمن في البيع لا يجب الا بالذکر فلم يكن في من جهة الاختيار في الجمع كما لا بد منه في البيع وما يدخل  
على السبب يمنع صراحة لا يجب فصار كان المال لم يوجد في وقوع الطلاق في قوله في المال بالبيع وقد تفصل الطلاق عن المال في قوله وكما في  
جمع الحنفية على ما قلنا حين بدأ ذكرنا انه في قوله وكان كشرط الاختيار بشاره لطيفة الى الفرق في المذهبين قوله واذا  
تفصل الاقرار الى اخره وذكر الشيخ رحمه الله ان اخر الاقرار اذا كان في سبب في بيعه في بيانه واذا تفصل الاقرار  
في البيع الى البيع ان يكون الفاعل فيه الطهارة مثل التلوي النفس والمال فانه يمكن للمرأة ان ياتوا المرأة وليقرب  
بنفسه او بالاسم فيحصل الى المكروه لانه حكم في الفعل وخرج المرأة من البين حتى لو اقر واستأجر على قتل النسيان ان  
رجع المرأة فلا يجب من الماقر ان ياتي بالاسم او لا ذلك فثبت وجوب الماقر في الاقرار بالاجماع كذا ذكر في الاستلام



ولو اكره على الرمي الى حيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجب له تيمم على حافة المكروه والكفارة كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان محمول  
على حب الحيوة فلا حدود بالقتل لطلب لنفسه مخلصا مطلقا عن الهلاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقدام على الكره عليه تقديم عليه والكان  
حرما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير محمولا على هذا الفصل بقضية لطيفة فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح  
وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكروه يجعل المكروه الاله من غير ان يلزم منه تيمم محل النجاسة اذا ترجح  
الاختيار الصحيح صار المكروه في حكم عدم الاختيار والحق بالاله التي الاختيار لها بمنزلة سيف او عصا استعمال المكروه في اتلاف النفس  
او المال فيصير الفعل منسوبيا اليه لا اسله الاله وهذا في الاكره الكامل اما القاصد وهو الذي لا يوجب الا بالاجرا كما لا كراهة بحسب  
او بقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكروه حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكروه لا يصير كالاختيار تام لا يوجب لنفسه ولا اختيار  
باختيار غيره التلصق على نفسه وليس في الاكره القاصد وكذا ينبغي الفعل مقصورا على المكروه قوله وانما لا يتحمل اى في الفعل الذي لا يتحمل في المكروه  
ان يصير المكروه فيه الاله للمكروه فلا يستقيم نسبة اى نسبة الفعل الى المكروه للاستحالة لتعلق المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار صحيح  
لم يعارض الفاسد منها فبقى الفعل منسوبيا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح  
ايما لا يرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكروه متردد بين فرض وخطر ونقصه فيصير للاضاعة الحكم اليه  
تقال الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا يصلح اليان المكروهية ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه  
بوجوب التلصق صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح الاله لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصورا عليه قوله  
وذلك اى لا يتحمل ان يصير المكروه فيه الاله للمكروه مثل الاكل فانه لا يتحمل نسبة الى المكروه باتفاق الروايات عن اصحابنا  
لو اكره على الاكل وهو صائم فليس صومه ولا يفيد صومه المكروه لو كان صائما لان المكروه لا يصلح الاله للمكروه في نفس الاكل فيقتصر على  
المكروه فاما في نسبة الى المكروه من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوى والخلاصة وغيرهما ان المكروه على كل  
مال للغير يجب الضمان على المكروه دون المكروه والكان المكروه يصلح الاله من حيث الاتلاف كما في الاكره على المماعتاق لان منفعة الاكل  
ههنا حصلت للمكروه فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب المجد ويجب المعقر على الزاني ولا يرجع به على الكره لان منفعة الزنى  
حصلت له بخلاف الاكره على المماعتاق حيث يجب الضمان على المكروه لان ماليت العبد تلفت بالاكره من غير ان يحصل المنفعة للمكروه وذكر  
صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام لنفسه فاكل ان كان حائلا لا يرجع على المكروه بشئ وان كان شيعة يرجع بعقبة الطعام  
لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكروه ولم يحصل في الفصل الثاني قال لو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكروه  
الا على المكروه وان كان المكروه جائعا حصلت له منفعة الاكل لان المكروه اكل طعام المكروه باذنه لان الاكره على الاكل المكروه على  
التبضع لانه لا يمكن الاكل بدون القبض في الغالب وكما تبض المكروه للطعام صار قبضه منقولاً اسله للمكروه وكان المكروه  
قبضه بنفسه وتقال للمكروه كل ولو قبض بنفسه صار غاصيا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا بالاكل ومنها كذا لا يضمن الاكل  
شيئا لانه اكل طعام الغالب باذنه كذا منها وفي طعام نفسه لم يصير اكل الطعام المكروه باذنه لانه لا يمكن الاكل  
المكروه فاصحاب الطعام قبل الاكل لان ضمان ان ينصب لا يجب الا بالاكل ولا يملك ولا يتصور الا اذا اكرهوا الطعام  
بذنه او فقهه فمعهذا يجب ضمان ان ينصب قبل الاكل فلا يصير مملوكا قبل الاكل واذا لم يوجب ضمان صار كالاكل طعام



نفسه لا طعام المكروه الا ان المكروه متى كان شيئا لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا الكراه على اطلاق ما له فيجب الضمان عليه من القيمة  
 قوله والاقوال كلها لان المرونة تصور ان يتكلم بلسان غير حاس على وجه لا يبقى للسان التكلم اختيار فاقصر الاقوال باحكامها  
 على المتكلم ولا يجعل كان المكروه طلق امراته المكروه وعققت عنده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصح ان المكروه فان من وكل رجلا بالطلاق  
 امراته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان عالما للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعقق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق فثبت  
 فعلم ان الوكيل صار له للموكل والدليل عليه ان المكروه يرجع لقيمة العبد على المكروه وفي الطلاق قبل الدخول يرجع لضمان الصدق  
 على المكروه وان لم يصير له لما يرجع واذا صار له بالمكروه صار كان المكروه طلق امراته المكروه واعتاق عبده فينبغي ان يبلغه قننا المكروه  
 ما يصح ان المكروه فيها لو ازاله المكروه مباشرة نفسه تعذر عليه فيزل فاعلا بمباشرة غيره تقدير انما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل  
 فاعلا حكما ففي تطبيق امراته لنفسه اعتاق عبده امكن لم يجعل مباشرة نفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عالما لتقديره واماني تطبيق  
 امراته المكروه واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فكيف يجعل المكروه واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فكيف يجعل المكروه انما  
 فيبقى الفعل مقتصر على المكروه وبهذا القول في جميع الفقرات الشرعية نحو البيع والمبة وغيرهما فنحن لا ينظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور  
 وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم متى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره انما لم يكن في وسعه لم يجعل  
 غيره انما لانه في الطريقة للبرعنة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان  
 ما ذكرناه هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من الجواز فلا يرد مقتضا عليه ذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذا التبليغ قد يكون بلا واسطة كما يشاهد  
 وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال قوله وكذلك اى وتثل ما لا يصح ان يكون المكروه فيه انما في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل  
 مما يتصور ان يكون الفاعل فيه انما لغيره صورة الا ان المحل اى المحل الاكراه او محل الجناية غير الذي ملاقيه ملاقيه الا اطلاق صورة  
 وكان ذلك اى محل الاكراه او الجناية يبدل بمحل المكروه انما لغيره مثل الاكراه المحرم قبل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول  
 ان ذلك اى يقتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجراد وان امكن ان يجعل المباشرة فيه انما لكان لو كان المكروه عليه شاة وهو محسبان  
 وفي القياس للشيء عليه لا على الامر ان كان حلالا اما الامر فلا له لو باشر قبل الصيد بغيره لم يلزمه شيء وكذا اذا اكراه غيره عليه انما لكان  
 فلا نه صار انما للمكروه باناسيما والنام فينعدم الفعل في جانبه كما في الاكراه على قبل المسلم وجه الاستحسان ان يقتل الصيد من جنابه على  
 احرامه وهو الجناية على احرام نفسه لا يصح ان يكون انما لغيره فيقتصر عليه لا يمكن للمكروه ان يحج على احرامه لنفسه وكذلك الاكراه ولو جعل اى  
 المكروه انما للمكروه لتبدل محل الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكروه وان كان هو الصيد صوته لا يوجب انما ليصار محله احرام  
 المكروه لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جنابه لو كان المكروه حلالا وفيه خلاف المكروه اى في حمله انما في تبدل محل الجناية بخلاف  
 المكروه المكروه لانه لما اكراه به على القاء فعل في محل كان القاءه في محل اخر مخالفة له ضرورة واطلاق الاكراه لان الفعل الواقع  
 في ذلك المحل يكون فعلا اخر خارجا عن الاكراه واقعا بطريق الطواعية حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الى  
 المحل الاول وهو احرام المكروه لان سبب نقل الفعل الى المكروه بعد ما وجد من المكروه حقيقة فهو الاكراه فلما استلزم نقل الفعل لطلان الاكراه  
 بطل النقل بطلان ايضا فيعود الامر الى الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكروه يعني ينسب الفعل الى المباشر ليكون جنابه على  
 احرامه ولما لم يزل نقل الفعل العود الى المحل الاول فلما يقتصر الفعل على المكروه اسد اقطعا للساقطة واخر اذ احسن الاشتغال



Digitized by Google



خالفوا فيه هذا التسليم من ان يكون تمنا للعقد جعلناه فصلا متيلا ونسبته الى المكره اذا لم يحرم ان تبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز  
 ان يكون تبدل الزمان واذا كان كذلك بقي التسليم مقتضا على البائع فيحصل الملك للمشتري كما لو سلم طائفة وقد نسبناه الى ابي الفتح الى المكره من حيث  
 هو غرض يعني ان هذا التسليم يتسبب في تصرف وموت يد المالك من وجه وموت فبذلك يتبين ان مقتضى البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا  
 يصح الية التغييرية ونسبناه الى المكره من حيث انه غرض لانه لا يصح الية التغييرية فبذلك يتبين ان مقتضى البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا  
 او تسليما محضا حتى لا يكون البائع الرجوع على المكره بالضمان فلا يتم هو ما نحكي ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري  
 فاما ما اوردنا من قولنا فيمنع التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان يقتض مع كونه فاسدا حصل لغير رضا البائع وفي البيع جائز حصل  
 يقتض قبل نقد الثمن بدون رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ فيفسخ فحق الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه اتم انتقال الفعل  
 من المكره الى المكره يعني نسبة الية امر على صونا الية في اتلاف النفس والمال لا يصح استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اى فيما يعقل  
 وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعني من بشرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده  
 منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه وجودا مساويا كانت النسبة حقيقة منتقلة الى المكره على الاعتراف بما فيه الجاه هو المتكلم في مقتضى  
 الاعتراف عليه ويكون الولاية لان التكلم بما يوجب حقوق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتراف من غير المالك  
 لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بل يحتمل المكره الية له فيه ومعنى الايلاف ههنا اى من الاعتراف منقول الى الذي اكرهه اى هذا الاعتراف فيضمن  
 اتلاف الية العبد فينتقل ذلك الاتلاف الى المكره لانه يتصور منه الاتلاف مما يمكن نسبة اليه يحصل المكره الية له فيه لانه اى الاتلاف فيحصل  
 الاعتراف في الجملة لتحقيقه بالقتل بالاعتراف محتمل الفعل المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بينا فذلك يرجع المكره بقيمة العبد مؤسرا كان  
 المكره او مستقبلا لان ضمان الايلاف لا يختلف بالايسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ونسبته الولاء لغيره كما في الرجوع عن  
 الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للشهود عليه بالعق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع شبهة  
 للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لان العتق قد فيه من جهة ماله ولا من ماله لا يلزم عليه الحرمان اذ اقتل العبد بالاكراه  
 حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا يعنى به فلو رجع بضمان يقتضى به وقد عرف ان ضمان العدو ان مقتضى ما يمثل  
 فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما تلف قوله وهذا عندنا اى ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه من حيث ما لا يصل فيه عند النظر  
 فهو ان الاكراه ان كان لغير حق يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوه لان هذه القول بالقصد لا امتيا  
 ليكون القول باعتبار القصد برحمته مما في التضمير ودليلا عليه الاكراه ليقصد الاختيار والقصد فيبطل القول به لعدم القصد به الا ترى  
 ان كلامنا لا يخرج من ذلك ان عدم الاختيار ولا من الجنون والعصبية لعدم القصد لهما وجهان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة مما في القلب  
 والاكراه دليل على ان المكره شكك في دفع الشر لا البيان ما هو من دفعه في نفسه فافساقه وفوق الذي لا يقصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلام  
 بمنزلة الاقرار بغيره ان الاكراه الاول على ان المقر لم يرد اقرارا مقصودا بل قصد ان يثبت نفسه كان اقراره كاقراء الجنون فكذلك سائر كلامه لان  
 الاكراه دليل على عدم قصد القتل الذي يقتضى صحة الكلام عليه وان كان يحتمل تصرفا به حتى لو اكره الحر على الاسلام لصح اسلامه لانه اكره  
 حتى بخلاف الذي اكره على الاسلام لا يصح لانه اكره باطل وكذا لو اكره القاضي المدعيون على بيع ماله صح لانه اكره باحق والمعنى فيه ان الاكراه  
 اذا كان بحق فقد امرنا الشئ بأكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من اشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا بشئها



عليه واحد من الجملتين إلى الأخرى في الحصول وفائدة الاختصاص ثابتة في المشاركة والاصل فيه أي العطف والاولان العطف لا يوجب  
المشاركة ودلالة الواو على الجبر والاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب مع ثم يوجب الاشتراك  
مع فكانت الواو المتضمنة لفائدة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق يتقدم على المقيد  
قوله وهو المطلق اجمع عندنا من غير تعرض المقارنة لما زعمه بعض اصحابنا على قول أبي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعموا على اصل ابي حنيفة  
في مسئلة الواو ان كاسياتي وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي يعني انها قبل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم  
نقط من غير ان يدل على كونها معا بالزمان او على تقدم احد على الآخر في عطف الجملة على اشتراكها في الثبوت فانها من حيث هي العطف  
من اهل اللغة واسمها الفتوى أي اهل المشرع والسنة اثبات القوي الحديث واستحقاق الفتوى منه لانها جوارب في غايتها واجبات  
حكم او فتوى لبيان شكل كذا في الترتيب وقال بعض اصحاب الشافعي في الترتيب نقل ذلك عن الشافعي ايضا ولما لا يوجب الترتيب الواو  
على قبضته الواو وروى عن الفراء انهما للترتيب حيث يستعمل الجمع اما في المفرد وقوله زائد ما ركع وساجد واما في الجملة فلقوله فقامت  
اركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بما  
يبدأ قد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدوا بما بدأ الله تعالى به فقيه دليل انما الترتيب من وجوه احدها  
ان النبي عليه السلام فموجب الترتيب حتى قال ابدوا بما بدأ الله تعالى به وانه عليه السلام كان يعلم باللسان وانفتح له في الجمع والمكان  
انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباها عليهم للجمع والالتزام بغيره عليه السلام انما للترتيب والثالث ان الواو كانت للجمع المطلق  
لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يدرى من كانوا كانت الترتيب لما احتاجوا الى التمييز ايضا لانهم يجوز ان يكون سلام  
لتجويزهم اياها مستعمل في الجمع المطلق تجوزا على الفاعل وتمسك العامة بقوله تعالى في سورة اعراف وادخلوا الباب سجدا وقولوا طم  
وتقول عز وجل في سورة الاعراف وقولوا طم وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امر الوامور اوزارنا اثبت ذلك نقل الترتيب لنفسه  
فلو كانت الواو للترتيب لتناقضت الدلالة الاول على تقدم المفعول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك  
منه وانه لو افاد الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا معا وكان قوله رايت زيدا وعمرا معا كذا الاول باطل والثاني خلاف  
الاصل قال الامام محمد بن القاسم ومحمد بن علي ان الواو اهل في الترتيب انهم وضعوا حيث لا يتصور الترتيب لقولهم اشترك زيد وعمرو  
واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصاص يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو وان زيدا قبل عمرو في الترتيب  
كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له مجتمعا معك انك اذا قلت جاءني زيد قبل  
عمرو لم يكن زيدا يفتلح مع عمرو في الجملة فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد وعمرو وتسكت ولما لا يصح  
بالفاء او ثم لانك لو قلت اختصم زيد وعمرو وكان بمنزلة قولك جاءني زيد وعمرو وفي جعلك الاختصاص مما ليس له فاعل فاعلم انك  
قلت اختصم زيد وتسكت لما ذكرنا انك لو قال الامر ان دخلت الدار وانت طالق لطلق في الحال ولو كان موجبا للترتيب لعلق الطلاق بالشرط  
كما في قولك ان دخلت الدار وانت طالق وكذا لو قال لا تأكل السمك وتشرب اللبن يغيب اللبن ويغيب منه النع عن الجمع بينهما ولو استعمل الفاء  
في مكانا للتبديل المعنى وصار كانه قال لا تأكل السمك فالتبديل الى شرب اللبن ولا منافاة بين المعنيين فثبت ان الواو لا تدل على  
الترتيب وكذا لا تدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستعمل المقارنة وهو قوله من ان عندى قتيابك فتعزك وقيام واحد وقعوده



بما يستعمل وجودها قبل انما لا تقرب للقرآن ايضا كانت المطلق اجمع قوله وانما ثبت الترتيب جواب عما يقال لو لم يكن الواو والترتيب كانت  
المطلق اجمع عندا بحيث لا يكون ان يقع المطلقات الثلاث عند وجود الشرط في قوله لاجبة انما ثبتها فهي طالق وطالق طالق كما لو  
قال ان تزدوجها فهي طالق طالق طالق لو لم يكن للمقارنة عند ما وقع الثلاث في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلحقه البعد لعدم الحمل كما لو  
قال بغير الدخول ببا انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عند الحقيقة رحمه الله بوجوب الواو وانما ثبت بناء  
على انه الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لا بغيره وذلك لان قوله ان تزدوجها فهي طالق محمول تامة مستقيمة مما بعد فلم يتوقف على  
لان توقف عند الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم يوجد فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة حيث توقف على  
الاول لا تعلقها بها لانه اذا كانت ناقصة معتبرة الى الكمال في افادة المعنى لانه لو لا العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا صح  
الى الطلاق الاول لصحة التعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعلق بالشرط  
بغيره فلا يخلو عن كماله على كماله ثم اول بعد بان قال ان دخلت الدار فقلت طالق ثم طالق او قال وطالق بعد وطالق بعد فكل من الاول  
بغيره بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة واذا بهذا الترتيب ينشأ عن ذلك لان الجواب ينزل على الوجه  
الذي تعلق كالجواب اذا لم يثبت في سلك عقدهما من ان عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فذلك يقع الاول ويحل ما بعده  
لعدم الحمل فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موجب للواو فلو تغير موجب هذا الكلام لم يطلت بواسطة انما يطل بغيره الواو والواو  
لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخذ الشرط حيث يقع الثلاث لان الاول توقف على فكر الشرط لكنه مغير  
كما في الثاني حيث تعلق بمقتضى معنى فثبت كذلك ولم يثبت المقارنة عند الحقيقة الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب  
لا يشارك بين المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب عادة ما في الكاملة لتغيير كماله والجملة الاولى هي التامة لوجود الشرط  
والجواب وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرط الثانية لتغيير كماله ولهذا التعلق الثانية والثالثة  
بالشرط ولما ساد من الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس بين الاجرة ما يوجب صحة الترتيب في الواو ولا يوجب ذلك  
ولذلك لا يغير موصوفة بالترتيب فمن ذلك كما لو كثر الشرط بان قال ان تزدوجها فقلت طالق ان تزدوجها فقلت طالق ان تزدوجها  
فقلت طالق قال فما حصل الى المطلقات فتعلق بالشرط بلا واسطة عند ما فينزل جملة وعند تعلق الثاني والثالث بواسطة فينزل  
في الترتيب قال القاضي الملامم البونيني الاسرار بهذه المسئلة مشككة فاما متى احبنا الطلاق المتعلق بمجيوس على تجميع واحد واجب  
التعلق بالشرط واحد على التعاقب فثبت ترتيب التعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن شبهة في المسئلة من حين احبنا ان الترتيب انما  
يثبت بكلامه فكان التعاقب في ازمة التعلق ونحن نسلم التعاقب في ازمة تعلق الاجرة بالشرط كماله ولكنه لا يوجب تعلق  
حين الشرط كما لو كثر الشرط وانما الموجب للترتيب هو وقوع الفعل بوجوب تعلق ازمته او وقوع كثر او ترتيب الواو ان تعلق جملة كما  
وقد قال لولا ان جعلت الدار فقلت طالق طالق طالق واحدة بعد واحدة والثاني ان المتعلق ليس الطلاق لانه ان كان هو كلامه لم يغيره من  
الاولى عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا لكان لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الوصف فكذلك المعنى لانه  
لو وقع فان وجدنا يوجب الفرق ازمة الواو مع كماله ثم اذ ما بقي وصفا له بعد الوقوع كماله بعد ثبت الترتيب بغيره كماله  
او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه ليس طلاقا بغير الوصف كما لو الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمة التعلق لا يكون

وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغوا اعتبارا لفرقها واجتماعها في حق الواقع قوله وفي قوله اعتقت هذه ومنه جواب عن نقض آخر يرد على هذا الاصل وهو  
 ان رجل الزوج استين لرجل برضاها من اجل عقد او عقدتين بغير اول من لهما كان النكاح موقوفاً على اجازته فان اعتقها التولي لفظ واحد  
 بان قال باعتقها لا يبطل كل واحد منهما لان الجمع لم يحقق بين الحرة والامة في حال العقد ولما في حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقها في كثير  
 منفصلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان لاخرى مثل ذلك بطل نكاح الثانية لما بينه ولو اعتقها بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وبها  
 بطل نكاح الثانية فلم يلزم لرجب الوار للترتيب لما بطل نكاحها كما لو اعتقها معا ولو زوجها الفضولي اختين في عقد واحد بطل النكاح ولا يلزم  
 بوجه ولو زوجها في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتها بطل جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين  
 بان قال اجزتها هذه وبها بطل كما لو قال اجزتها هذه المسئلة يدل على ان الواو للتقارئة فاشارة الى الجواب والى الفرق بين المسئلة  
 فقال لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الاستين بمقتضى الواو وانما بطل بناء على اصل الخبر وهو ان يحمل اذا عطف لفظها على بعض ولم يكن في آخر الكلام  
 ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله اعتقت هذه وبها لا يغير آخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو ثبت وصح كما لا يغير نكاح  
 الاول في وجه فيقول الاول قبل النكاح ولينق الثانية فلا يتبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف  
 نكاح الامة فانه لو تزوج امته نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال النكاح لان الامة لا تزوج  
 والنكاح الموقوف محبة بالتبطل النكاح لا يغير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المتعقد والامة ليست محل للتبطل النكاح منقصة الى  
 الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية بعد عتق الاولى قبل الفرج من النكاح لبقائها ثم لم يصح التدارك بعد عتقها فوات الحمل في حق التوقف  
 قبل خلاف مسئلة الاختين لان آخر الكلام اذا كان لغير اوله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء وآخر الكلام منها لغير  
 اوله لانه اذا لم ينظم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها بطل نكاحا لجمع بينهما نكاحا وهو معنى قوله واذا فصل به اؤخره سببه  
 السج ان في آخره من الشرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصارت كجميع الكلمة واحدة فلهذا ثبت ان الترتيب والمقارنة  
 في المسئلةين بمثابة دليل اخر لا بموجب الواو والقصد الزيادة وقد غلب على ما لا يغير فيه ثم قيل لمن يشتمل على الامة فعنولي وهو  
 اصطلاح الفقهاء رحمه الله من لو قيل الفاذ في الغرض قوله وقد دخل الواو على جملة كلمة بحرف الباء متعلقة بكلمة اي كما لنا  
 خبرنا فلتجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وكلما في مثل دخولها على الجملة الكاملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلو  
 واحدة وتنقض هذه الواو والابتداء والواو والنظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وهذا فصل من الكلام بل العطف  
 كما هو اصلها لكنها انما لم تجب لشركة في الخبر لان الشركة انما ثبتت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادتها ونالها من  
 العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه فبطل دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاول  
 بعينه ولا يجعل كانه احد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل او هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة  
 منها متى ارتفعت بالادنى وهو انما في الشركة فيما تم به الاول لا يصار الى الاصل وهو الاصل وانما يصار اليه عند الضرورة متقدرا  
 بقدر ما لا اذا تعدت ثبات الشركة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق الثاني بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي العطف  
 لاستبعاد ابي التوفد بالشرط كما ان الشرط لا يفسد ما في بغيره قوله ان دخلت الدار فقلت ائتني قلت ائتني قلت ائتني قلت ائتني قلت ائتني  
 فاعاد الكلام الثاني فيحصل بمقتضى ذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدة نظيره انما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق

Digitized by Google



وانت مرفعية انما هو التعليل كان المرض شرطاً لوقوع الطلاق لم يتحول الواو فيه لاحتسبه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان ساهلين  
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط ولا يحال فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعليل كان كل واحد واقعا  
في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدى ايه من باب القلب كقولك عرضت الناقة على المرض اى الجوز على الناقة وهو شائع في الكلام قال الشافعي  
وكم من قرية امكنها فجاها باسنا اى جانا باسنا فاعلمنا على احد التالطين وقال يودع وعنه مغبرة ارجاوه كالبون ارضه سماوه اراو كان  
لون سماويه من غير تارة فمكون التقدير كمن خروا وانت مودعا فلو كن اسما وانت نازل اى نزلت وانت من في هذه الحال وانما يحل  
على هذا لانه لا يلحق تعليل الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليل انما يصح من التخيير وليس في وسع التكلم بتخيير الاداء والنزول فكيف  
يصح تعليله الا يرمى ان وجود الشرط من لوازم الشرط اذ لم ينسب قبله ولو وجدت الحرية والامان منها لا يلزم منها الاداء والنزول  
ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب الذى هو شبهة من اخراج الكلام لاعلى مقتضى الظاهر وانه يورث  
الكلام مداحة وانما في ان قوله انت حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوا خلدن اى مقدرين الخلود في حاله  
الدخول لامن الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اذ ادى المقادير الحرية  
في حالة الاداء والنزول مقدر لامن في حالة النزول ولما ثبت التكلم بالحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كما متعلقين بها  
معدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب لامر يد الا انه مقصود التكلم فانخذت محله ليس معنى الكلام اذا  
الفاعل حر واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول فعلق الاكرام بالامان في قوله ايتنى اكرامك فذكر  
في بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالاً بالاداء وصفاً لما ثبت سابقاً عليه انما هو الحال لا يستود الحال واصفة لا تسبق الموصوف  
قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب ليعنى سوجه وجود الثاني بعد الاول بخبر ملة حتى لو قلت ضربت زيداً فمكر كان المعنى ان ضرب  
عمر ووقع عقوبت ضرب زيداً علم تطول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخرى لان من حق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط  
بلا فصل يستعمل في احكام العمل لان الحكم مرتبط على المصلحة بتمت واجبا وانما هو جليل الفاء ما ذكرنا قلنا فحين قال لامرأة ان خلت  
بذه الفاء فمذ الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اى من غير ان تشتغل بينما يعمل آخر  
او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار لاجبة او لما واخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد  
وتدخول الفاء على العمل الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا يدخل على العمل لا تتحالة تاخر العمل من العمل الا انها تدخل على  
العمل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كان في حلة الدوام متراخية من ابتداء وجود الحكم فصيح فقول  
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس في سلطان اوصيق وشقة اذا ظهر اثار الفرج وانخلاص البشر فقد اتاك  
الفجر وقد بنوت باعتبار ان الفوت الذى هو حلة الاشارة باق بعد ابتداء الاشارة لىسمى هذا الفاء فاء لتعليل لانها بمعنى الام لتعليل  
والاشارة لازمة ومتعد ليقار بشرية هو لو قد اشرى صار فحما مسجورا به بينهما بمعنى اللازم والمراد من الفوت الخيث ولهذا لا يدرى  
الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال ابيدوا الى الفاء فانت حرانة ليعتق للحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فصيحة معناه اذا  
الفاء لانك خبر متخبر بالعتق ويصح دخول الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه المستتر اى عن الحكم وهو الاداء ولا يقال  
لما جعلت قوله ادى الفاء حلة وقوله وانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كأنه قال ان ادبته

ثم قال لمان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان بيننا واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة ولو كان كالمعاد لوقت طلقان وكذا في مسألة الكلب لحي  
 كالمعاد لوقت طلقان ايضا وان كانت المرأة خير من دخولها باطلاقها وكذا لو قال لامرأة انت طالق ان دخلت هذه الدار  
 الاخرى يعلق بدخول الدار الثانية التلقية لا التلقية اخرى حتى لو دخلت الدارين لا يطلق الا واحدة ولو قضى الا واحدة لم يفتن على  
 ما ذكرنا قوله طالق ثلاثا او بغيره حيث لا يثبت الشك في الخبر المأثور ولا يثبت الشك في الثانية فلو ثبت الشك لم يثبت كل واحدة  
 فتبين انقسام الثلث عليها كما لو طلق فلان على الف وربعه ولفظان يحصل الالف منقسما عليها تحقيقا للشك ولا يحصل كالمعاد حتى يكون لكل واحد  
 منها الف لانا نقول تعذر منها اثبات الشك لان في تخصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات احواله الغلظة ومنه ياب  
 التعذر بالكلية وبما انقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجوز كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام لغو بالانقسام اصلا اذ لا دلالة لثلاث  
 على الرابع بوجه فاما اثبات الشك فانه من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام الميرزا رحمه الله العقوة انه لو قال لغير المدخول بيان  
 دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق وطلاق فطلب ان يقع عند وجود الشرط طلاق واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لم يقع ثلث  
 تطلقات كما لو ذكر الشرط من خارج فخلل المأثور وانما يصدر اليه اي الى الاستدلال في قول المدخول جاءني زيد وعمرود في قوله طالة طالق  
 وخلاصة ضرورة استتمالة الاشتراك اذا اشارة الى التفتين في محلي واحد والامرئين في طلاق واحد لا يتصور بفساد اعتبارهما في الواقعة خبر  
 آخر ضرورة ان اشتراكهما في خبر المأثور من غير استتمالة اطلاقا ليعاد الى الاول لاحد الضرورة قوله وقيل يستعار الواو والهمال احسن ان  
 الاصل في الجملة الواو اقعة موقوع المحال استتمالة خلت لان الواو اب لا يتنظم الكلمات كقولك ضرب زيدان اخص بمتو بالاحكام  
 يكون هناك تعلق تنظيما معانيها فاذا وجدت الاحراب قد تناول شيئا يدون الواو وكان ذلك دليل على تعلق هناك بمعنى فذلك يكون  
 مبنيا من تلف آخر الا ان النظر اليها من حيث كونها حصة مستقلة بغير شجرة بالجملة السابقة كما في المحال الموكدة وغير منقطعة منها بجهة  
 جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه بعد وسيط العذر في ان تعقلها او مجموع بينهما وبين الاولى يشبه في قام زيد وتقدمه ومنه استتمالة  
 الواو والهمال واليه اشارة بقوله بمعنى الجمع اي الواو والهمال المطلوق وكان الاجتماع الذي بين السجالي وذو السجالي من مجزات الاستتمالة فيكون  
 استتمالة السجالي المحال عند الحاجة قال الله تعالى اي اذا جاءوا تحت الواسع ايل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول المها فيها واما ابواب الجنة  
 فتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان ليقدم فتح باب الضيافة على وصول المستحق له اليه بل لا يلزم  
 فذلك كسجالي بالواو اذ كان قبيل اذا جاءوا وقد تحت الواسع اس من قبل جواب انما محذوف اي اذا جاءوا وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله  
 فادخلوا فيها الذين دخلوها وقالوا النبي وانما صدق الله في حصة ثواب على الجنة فدخلوا على ان شئ لا يحيط به الوصف قوله وقالوا اي قوله الرجل  
 الى آخره اذ قال لبعده اذ الى القامات حرانه لا يفتق بالم يؤد وكذا اذا قال انزل وانت اسن لا يامن الم ينزل جملوا الواو في السجالتين  
 للمحال لانه لا يحسن العطف بينهما لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية بينهما كما لا لا يفتق جود ذلك مانع من حسن العطف  
 او لبدل حسنة من نوع القمالي من كملتين على ما عرف فذلك جملوا للمحال والمجاورت للمحال والاحوال بشرط كونها معتدة كالمشرط تعلق  
 المحذوف بالاداء والاداء بالزوال كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فعلق الطلاق بالركوب تعلقا بالمدخل فصار كما ان  
 محال ان ادب الى القمالي فانت حرة وان نزلت فانت اسن هذا التقدير عامته الكسب فان قيل ما ذكرت عكس القضي هذا الكلام فلان الواو  
 من حيث في قوله انت حرة وانت اسن لاني قوله او وانزل فبقيت ان يكون الخبر شرط الاداء والاداء بالزوال كما في قوله انت طالق

وانت مرفعية انما هو التعليق كان المرض شرطاً لوقوع الطلاق لا دخول الواو فيه لاحكامه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان سائليتين  
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا سيما في حالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتمى التعليق كان كل واحد واقفاً  
في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدى اية من باب القلب كقولك عرضت الفاقة على المرض اى الجرح على الفاقة وهو شائع في الكلام قال الشيخ  
وكم من قرية امكنها فجارنا باسنا اى جاراتنا باسنا فاعلمنا على احد التالبيين وقال لوديع وعصمة مغيرة ارجاوه كاليون ارضه سماوه اراو كان  
لون سماوية من غير تبا ارضه فيكون التقدير كن خبر وانت مودع الفاقون اسما وانت نازل اى نابت حر وانت صامن في هذه الحالة وانما يحل  
على هذا لانه لا يلحق تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من التخيير وليس في وسع التكلم تخيير الاداء والنزول فكيف  
يصح تعليقه الا يرمى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذ انما ينزل قبله ولو وجدت الحرية والامان منها لا يلزم منها الاداء والنزول  
ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب الذى هو شبيه من اخراج الكلام لاعلى مقتضى الظاهر وان يورث  
في الكلام مداحة ان الشا في ان قوله انت حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوا خلدن اى مقدرين انخلو دنى حالة  
الدخول لا من الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اولى المقام في الحرية  
في حالة الاداء والنزول مقدر لان في حالة النزول ولما ثبت التكلم بالحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما  
معدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب لامرية الاشارة مقصود المتكلم فاختار حكمه لا يصح معنى الكلام اى  
الفاعل حر واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقاً بالنزول فعلق الاكرام بالامان في قوله لىنى الكوكب فذكر  
في بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالاً بالاداء اى وصفاً لما ثبت سابقاً عليه اى الاحمال لا يستود الاحمال والصفة لا تسبق الموصوف  
قوله واما الفاق فانما لا يصلح التعليق ليعنى سوجه وجود الشا في بعد الاول بخبر ملة حتى لو قلت ضربت زيداً فم كان المعنى ان ضرب  
خرو وقع محض ضرب زيداً علم متناول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخرى لان من حق الجزاء ان يوجب وجود الشرط  
بلا فصل فتعلق في احكام العمل لان الحكم مترتب على المصلحة متبته واما اى وان سوجب الفاقا ذكرنا قلنا نحن قال لا امرية بل غلبت  
بهذا القادر فمذا لا رافقت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اى من غير ان تستعمل بينهما جعل آخر  
او يوزع الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الثانية لاجبة او لما واخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد  
وتدبر على الفاق على العمل الاصل ان تدخل الفاق على الاحكام ولا يدخل على العمل لا سيما في حالة تاخر العمل من العمل الا انها تدخل على  
العمل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام مترافعة من ابتداء وجود الحكم فيصير دخول  
الفاق عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس في سلطان اذنيق او شقة اذا ظهر اثار الفرج والخصا من البشر فقد اتاك  
الفوق وقد نجوت باعتبار ان الفوق الذى هو حلة الابشار باق بعد ابتداء الابشار ويسمى هذا الفاق بالتعليق لانها بمعنى الام لتعليق  
والابشار لازم ومتعدد ليقار بشرية بمولودها بشر اى صار قهر حاسم ورايه وبها معنى اللازم والمراود من الفوق الخفية ولهذا اى وراى  
الفاق قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال لىء او الى الفاق انت حرانه ليقع للحال لان الفاق في مثل هذا الموضع لتعليق فصيحة معناه ادا  
الحال لانك حر فتيجب العتق ويصح دخول الفاق عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبهه المستتر اى عن الحكم وهو الاداء ولا يقال  
لما جلت قوله ادى الى الفاقلة وقوله وانت حرنا بقاء كما هو حقيقة الفاق والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كأنه قال ان ادية



الى الفاعل فانت حر كما هو في صورة الواجب ان جعلناه كذلك اجتمعا الى انصار المشروط والافعال خلافا لاصل فاذا اصح الكلام بدونه لا خيار الى  
من غير ضرورة واليقال دخول الفاعل على المفعول ايضا خلافا لاصل لان موجبه الترتيب والعلة ساجدة على الحكم لانا نقول فيما ذهبا اليه عمل بحقيقة الفاعل  
من وجهان كلمة لسكانت مستدامة يجعل الترتيب فكان اولى من الافعال فقولنا وانما لم نعطف على بسبيل التراخي وهو ان يكون من جهة  
والعطف عليه مسئلة في الفعل التعلق بها فاذا قلنا جاز في زيد ثم عمرا وقلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مسئلة ولهذا جاز ان نقول  
ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشروط لا يصلح ذلك في الفاعل ثم عند اجنبية رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والحكم جميعا حتى كان  
بنسبة الموقوف الكلام ثم استأنف تولا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت بمطلق التراخي فيدل على كماله اذا المطلق ينصرف الى الكمال وذلك  
بان ثبت التراخي في الحكم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون الحكم كان تابعا من وجه دون وجه الما يري ان هذه الكلمة دخلت  
على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي ونفس اللفظ ايضا تقدير كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند صاحبه  
التراخي في الوجود دون الحكم اي يوجد بدل عليه اللفظ تراخيا كما في كلمة بعد لانه التكلم لانه متعلق حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا عن العطف  
لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف بيانه فيمن قال ان اخرة هذه المسئلة على اربعة وجوه اما ان خلق الطلاق  
بكلمة ثم في المدخل بها او في غير المدخل بها فليقل انك طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الاربعة اجنبية رحمه الله التلويح الاول في  
الجملة وليتوا ما بعده لانه لما صار كانه سكوت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخرة وان وجد التغيير في اخرة لغوات شرط التوقف  
وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا تقدم الشرط فقال ان دخلت الاربعة  
فقلت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء الحمل اذا تعلق لا يزل في الحمل ولقاء الثالث لانها بانيت  
لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يمتد الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثره لا تقطع في عدم التعلق بالشرط لا يثبت  
كشرية فيما تم الاول ولا يصح ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو عدم فيبقى قوله ثم طالق اخرة بلا مقيده  
ولو استأنف بحقيقة لا يقع شيء فكذلك اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام بصورة وذلك موجود هنا فاذا  
التعلق بالشرط فيبقى على اتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصول حتى لو قال ان دخلت الدار وانك طالق  
لا يثبت التعلق بالشرط واذا اخرج الشرط في المدخل بها او قدمه تعلق بالشرط ما يبيد ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر عند ما يتعلق الحمل  
بالشرط في الوجوه الاربعة ونيزلن على الترتيب عند وجود الشرط كونه ثم العطف بصفة التراخي فلو جرد معنى العطف تعلق الكل بالشرط  
وسمى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخلا لها تطلق ثلثا وان كانت غير مدخل بها تطلق واحدة ويغنى الثاني لغوات الحمل بالميتة  
قوله وقد سمي بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يحل ستمار الواو واخر ارجح للفاء للاتصال الذي ينبغي في معنى العطف فالواو  
لمطلق العطف وشم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فثبت بنينا اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان للذين  
امنوا احيى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا لايمان هو الاصل المتقدم الذي ينبغي عليه سائر الاحمال الصالحة وهو شرط صحته فلا يكون  
فك الرقية والاطعام معتبرين قبله كالصلوة فنعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان  
تباين المنزعتين كما انها لبيان تباين الوقتين في جاز زيد ثم عمرا وقال في هذه الآية جاز ثم تراخي الايمان وتاخره في الرقية والصلوة  
عن العتق والصدقة لاني الوقت لان الايمان هو السابق المتقدم على غيره وذكر في التفسير انها لترتيب الاخبار لترتيب الوجود

أي ثم أخبركم ان هذا من كان مؤمنا وهو كقولك الشاعر **ان من ساد ثم ساد الوه ثم قد ساد وقبل ذلك حدة** وللهذا قلنا في قوله عليه السلام  
**من حلف على يمين فرائي غير ما خبرنيها فليكن يميني ثم لبات بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر فاعلموا بالاجاب ولا وجوب للكفاية**  
**تقبل الحث بالاجماع قوله** واما بل فكذا اعلم ان كلمة بل هي موضوعه للخراب عن الاول منفعا كان او موجبا والاشبات الثباني على سبيل التدارك  
**للغلط فاذا علمت جازني زيد بل عمر وكنت قاصدا للاخبار بجي زيد ثم تبين لك انك خلطت في ذلك فتضرب عنه الى عمر فتقول بل عمر وادخلت**  
**ما جازني زيد بل عمر ويحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جازني زيد بل ما جازني عمر وكانك فصلت ان مثبت لقي الجعي لزيد ثم استدر كنه**  
**ثابته لعمر والثاني ان يكون المعنى ما جازني زيد بل ما جازني عمر فيكون لقي الجعي ثابته لزيد واشباهه لعمر ويكون الاستدراك في الفعل وهذا**  
**دون حرف النفي والفعل معا كذا قاله الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كلمة لا كناية للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن**  
**صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان المقصد محتملا للرد والرجوع فالكان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة اعطف المحض فعمل في اشبات الثاني مضمونا الى**  
**الاول على سبيل الجمع دون الترتيب لا يري ان من قال لامرأة بعد الدخول بجمانت طالق واحدة بل اثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع**  
**عما وقع ولو قال لغير المدخول بجمانت طالق واحدة بل اثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باشبات الثاني مقامه ولم يقدر**  
**على الرجوع لانه لازم ولا على اقامته الثاني مقامه واليقاض لا يخالفه بل هو محال بل وقوع الاول فلما آخر كلامه ولو قال لامرأة كنت طلقك**  
**اسم واحدة لابل اثنتين تطلق اثنتين لان الاختيار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال لرجل طلق امرأتي فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية**  
**دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا بيمينه رحمه الله وصاحبه فمين قال لامرأة قبل الدخول بما ان دخلت الدار**  
**فانت طالق واحدة لابل مئين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشروط**  
**وقد بقي العمل على حاله فاذا قال لابل لطلقتين اثنتين فقد قصد الرجوع واقامته لطلقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشروط على**  
**جميعه للزوم وتعليق اثنتين بالشروط لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبي عنه فيجعل كان الشرط مثبتا ههنا مذكورا لانه حذف**  
**احصا لا فيتعلق الطلقتان بالشروط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق اثنتين فاذا دخلت**  
**صدرة واحدة يقع الثلاث وهذا بخلاف العطف بالواو وعند بيمينه رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة**  
**وثنيتين لان الواو وضعت للاستدراك بل هي للعطف الجبر ولا غير فيتمضي لقرار الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني متصلا**  
**بذلك الشرط بل هو اسطة الاول ولا يصير منفردا بشرط فلذلك لنزوم الترتيب كما ذكرنا قوله واما لکن احكم ان لکن يستدراك بما يقدر**  
**في الجملة التي قبلها من التوهم يجوز قوله ما رايت زيدا لکن عمر فللمتوهم ان يتوهم ان عمر امر سي فانذلت كلمة لکن هذا التوهم والفرق**  
**بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لکن خص من بل في الاستدراك لانك تستدرك بل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمر وادخلت**  
**بعد النفي كقولك ما جازني زيد بل عمر ولا يستدرك بلکن الا بعد النفي لا نقول ضربت زيدا لکن عمر وانما نقول ما ضربت زيدا لکن عمر وهو**  
**قوله معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام حلتان مختلفتان جاز للاستدراك بلکن**  
**في الايجاب كقولك ما جازني زيد لکن عمر ولم يات بقوله لکن جملة تنفيته وما قيل لکن جملة موجبة فقد حصل لاختلاف كذا ذكره الامام**  
**عبد القاهر رحمه الله فثبت بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والبيان**  
**ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اشبات ما بعده فاما النفي الاول فليس من احكامها بل مثبت فذلك بدليله وهو ان النفي الموجب فيه صرحا بخلاف**

كله بل فان موجبا وضعا لفي الاول واثبت الثاني لا يري ان في قولك ما جازي زيد لكن عمرو لو سكنت عن قولك لكن عمرو كان لا متقنا  
 وفي قولك جازي زيد بل عمرو ولو سكنت عن قولك بل عمرو لا يثبت الا متقنا بل ثبت عند عمرو البتة نداء هو الفرق بين قولك جازي عمرو ان  
 استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتغيره لكن العطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بين الطرفين انما  
 يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام اى تظاير من ومن اشئ اى اجمعه وذلك بطريق ان احدهما ان يكون الكلام متصلا  
 ببعض غير متفضل لتحقيق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي لكن الجمع بينهما لا ينافي فحصل اخر الكلام اوله كما في قولك ما جازي لكن  
 فاذا اتت احدا المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا وشال حصول الاتساق بوجود المعنيين في الفروع قبل  
 في يده عبيد فاقرب الى الانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان حصل الكلام فهو المقر له الثاني وهو لفلان الثالث ما كان لي قط  
 ان يكون لفلان من نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون رد الماقر له وهو الظاهر ويحتمل ان يكون لفلان من نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويل  
 لا واد الاقرار ويصير قائله مقرا بغيره فاذا وصل قوله لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين ومن الاستدراك  
 وكان وصل به بيانا انه لفي الملك عن نفسه الى الثاني لانه لقاه مطلقا وصار كالحاج زبنة له قوله لفلان على الف وديهم وهو وجه حيث يصير  
 قوله على مجازا للفظ اذا وصله بالكلام فذلك هنا معنى قوله فاذا اتت الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر له لفي الملك  
 عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لا خروا ان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان منفصلا  
 قلنا اول كلامه لفي واخره اثبات ما لا يثبت حتى يقرر مقرونا بالنفي متصلا به كان اكل الكلام واحدا لا يكمل لاول الكلام شئ قبل اخره الا ان  
 ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوصيد باختياره فيعتبر اقرارا حصل وهو اثبات الملك للمقر عند اتصال اخره باوله ويكون قوله ما كان  
 قط بالاتصال بالاثبات بلفظ الملك عن نفسه باثباته للثاني ولذا افعال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتأكيد الاثبات عرفا  
 فبما ذكرنا تأكيد الشئ كان حكم حكم ذلك الشئ ولا يكون له حكم نفسه وصار من حيث المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكنت وكذا النفي  
 لما كان لتأكيد الماقر ان كان موثقا من الاقرار بمعنى لان التأكيد ابدأ يكون بعد الموكد فيجعل الاقرار مقبلا اذا الكلام يحتمل التقديم  
 والتأخير صيانة للاقراره عن الماقر وان حصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا لفظا مطلقا فكان رد الماقر به وتكريرا للمعنى  
 للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر له لعل وشهادة الغير ولا يثبت الملك  
 فيبقى العبد لفلان لاول قوله والآخر مستانف اى ان لم يوجد اتساق لغوات احد المعنيين فالكلام مستانف كغير النفي في  
 الكلام ولكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اى الكلام الذي دخل عليه لكن مستانف غير متعلق بالثبات كالمعنى بانه  
 الى اخره اذا تزوج الفضولي السحرة المباحة المعاهدة من رجل بانه يديهم فليتها البحر فقلت للاخير النكاح بانه يديهم لكن اخبره بانه يديهم  
 يكون هذا نفي للنكاح وجعل لكن لاستيناف كلام لان الكلام غير مسوق لانه نفي فعل واثباته لعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق  
 النفي لا يمكن تدابره بعد الاثبات ولا يمكن ان يحتمل لاجازته منها مقدم على النفي كما جعل الاقرار كذلك في السكدة لافضل لعدم القاطنة  
 فان النكاح الموقوف للمعقود بانه لا ينفذ بغيره بانه خمسين فينقض بالنفي المتأخر فاذا انفاذ في المعقود بانه لا ينفذ بغيره  
 واما قلنا اعلان كذا بغيره فخل بين زعيم او اكثر فقولك جازي زيد واما من فعلن او اكثر فقولك تعالى ان اكلوا الفسوق او اكثر  
 من غيركم فقلنا اول احد المذكورين بانه هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعملها لا تخلو عن هذا المعنى فقلنا



انما وضعت له هذا من باب عامة اهل اللغة وادب اللغة وذهب القاضي الامام ابو زيد والواسطي لاسقراطي وجماحة من النجاشي الى ان كلمة الشك  
 تاتي اذ اختلفت رايك نيدا وحر الا يكون مخيرا من رويتهما جميعا ولكنك تكون مخيرا من رويتهما على سبيل الشك فالك قد ايت احداهما ولكنك  
 شككت في معرفته حتى اختلف كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان يكون الا انهما اذا استعمل في الايجابات والا واما روي النواهي لم توجب شكك  
 لتصور الشك فيها لانها لا تثبت الحكم ابتداء ووجب لك التخيير والصحيح من باب العامة لان الشك ليس بمعنى التقيد بالكلام وضعا كذا قال الامام فخر  
 الاسلام رحمه الله بل هو موضوع لا احد المذكورين غير من لما قلنا انها في مواضع الاستعمال لا تختلف عنه الا انها في الاخبار لا تقتضي الى الشك  
 باعتبار محل الكلام لانه اجيز عن محي احداهما في قوله جاني زيدا وعمرو ومعلوم ان فعل محي وجب من احداهما لا كونه فوقع بهذا الاخبار الشك  
 في الذي وجد منه فعل محي فبين ان الشك انما ثبت حكما وانما تاتيكون الكلام خيرا لا مقصودا بحرف او كالتبعية وضعت لا قاعدة ملكية  
 ظهوره بل ثم اذا اضيف الى الدين يكون استقلا حكما وانما لا مقصودا بالتمسك الا يري انما لو استعملت في الانشاء لا تؤدي الى الشك  
 مع انها حقيقة فيلما لا يجازي وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصل فثبت انها لم توضع للشك وكذا التخيير ثبت بمحل الكلام  
 ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اخبرني زيدا وعمرا قلت احداهما غير من والامر للامتيار ولا يتصور لا يتاربا ليقاع الفعل  
 في غير العين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الاتيار ولما لو اختار احداهما قول لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا  
 استعملت في الانشاء كقولك زيدا وهذا لانها لما قلت احداهما غير من اوجب التخيير لدفع الاستبعاد قوله ولذا اي ولان اولاهما شئين  
 والشك والتخيير يتبان بمحل الكلام قلنا من قال شيئا الى عبدي هذا هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر اي هو انشاء يصلح ان يكون  
 خبرا لغيره في وضعه الاصل فذكر قولك للرجلين احداهما عالم بها وهذا الا ان الاخبار لا تقتضي تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه فاقضى الاخبار عن  
 التخيير وجوزنا التخيير ما بقا عليه فيصير الاخبار بعضها فافالم يكن التخيير ثابتة بجلنا هذا الكلام انشاء كما قال النجاشي التخييرية احتراز عن اللغا  
 واكذبنا التخييرية ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضا والتخيير لان انما تخالف في ولايته فصار انشاء مشروعا وعرفنا اختيارا  
 حقيقة وانما كان انشاء يحتمل الخبر وجب كونه او فيه التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له يختار لا ليعتق في ايها شاء وان ثبت الاعتق في  
 احداهما كما كان في قوله ضرب زيدا او عمرو ان يختار الضرب في ايها شاء وسط احتمال انه بيان اي اختياره بيان يعني هذا الكلام من  
 حيث انه يجب بوجوب البيان لشي الظاهر لا للتخيير كما لو اعتق احداهما حينما تسميته وانما ان احداهما لا يكون له ان يثبت الاعتق في ايها شاء  
 بل وجب عليه ان يبين الاعتق في الذي اوقعه فيه اذا ذكر ثم انه اذا بين الاعتق في احداهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب  
 الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجب الا في النكدة عند المعرفة لغة فلا يمكن اثباته في غيره كما اوجب كما اذا وقعت في سالم  
 لا يمكن اثباته في بديل والمحقق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولما اشتهر طلبة الهدية الانشاء وصلاحيته  
 العمل بالانشاء حتى لو اشتهر احد القيدتين فبين الاعتق في السيت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان الظاهر اي هذا هو الذي  
 اجرت به واما من حيث ذلك الذي اوقع الاعتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعدو عما يثبتين كالمعتق واقعا فيه وكان البيان الظاهر ولهذا  
 يجب عليه لو كان انشاء من كل وجه لما اجيز عليه واذا اجمع فيه جملنا الانشاء والظاهر يحتمل به في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في  
 التمهيد ووجه الظاهر في موضع التمهيد ما اذا قال لعبد من عبداه الف وقية الاخر ما ان احدكما حر او قال هذا حر او هذا منهم فخرج من  
 الاعتق في كثير القية يصح ويعبر من جميع المال فاعتبرت جهة الظاهر لعدم التمهيد لان كل واحد من العبدتين متروك من ان يعتق ومن ان

اللافتق فكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بحق الورثة ولو كان ثمرة حرة وامة قد دخل بها فقال احدكم لما لم يثبت ثمن الاثم ثم مرض الزوج ومهر  
الطلاق في العتقة وانما تحرم حرمة غليظة وليصير الزوج فارا حتى تترث هي واعتبر انما راني حق الحرمة لعدم العتقة والنشأ في حق المارث لكان  
العتقة لان جعها تعلق بآله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال عتقا ولو طلق احدى النساء الاربع ولم يكن دخل من فروع خمسة واخت  
ثم من الطلاق في اخت المتزوجة جازله لكاح النجاسة وككاح الاخت فاحتمل ان طهارا لعدم العتقة او يمكن له النشأ والطلاق في التي عينها وتزوج  
اختا في الحال ولو كان دخل يمين لا يجوز لكاح النجاسة والاخت فاحتمل ان طهارا لعدم العتقة الا ترى انه لا يمكن من ذلك النشأ  
الطلاق في الحال وعلى هذا فاقس المسائل في الزيادة في قول قد استتار هذا الكلام لعموم ابي بدالة يقتصر الكلام على استعماله في موضع النفي  
لانما لما نيت احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا لفاه انتفاع الجميع ان كان خبر كما في قولك ما ريت رجلا ولا امرأة  
شيئا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المشتى عنه وجوب الانتهاء عن جميعا ونعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المجازة مثلا في قوله جاز  
الفقهاء او محدثين مع احدى الفرقتين ومجالاته احدى ما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة يمكن من العمل بكلمة المطلق الا انما يجب  
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لا تختصا ولا احد المذكورين والعموم انما يثبت لعارض ليعتبر بها وليس  
من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم لصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلية من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول برعاية  
الحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق ورفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك  
فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين ففهم منه جالس احد الفرقتين او كلهما ان ثبت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين خادوا حونا كل  
نوع من طفر ومن البقر والغنم حرمتا عليهم شحهم الا ما حملت ظهورها واسحو اياها واحاطت بغيرها ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى يجب  
الاباحة مثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبت في كل واحد منها والى قوله ولا يدين زينة من الالبوع لئمن او لئمن الآية  
ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز لمن ابدى موضع الزينة لجميع مستثنى كما جاء لكل واحد منهم ففهمنا ان موجبا في الاباحة  
عموم الاجتماع بمنزلة وادنا لفظ الا انما تفارق الواو في انه لو جالس واحد من الفرقتين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين  
ان كان جازرا ولو قال جالس الفقهاء او المحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفرقتين فاولئك اباحة الجمع والواو وجوبه ولهذا  
ولا انما توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا تكلم فلانا او فلانا بحيث اذا تكلم احد ما بخلاف الواو  
قوله وفلانا فانه لا يثبت له لم يكلم فلانا او وقعت في موضع النفي حيث يوجب عموم الافراد ولو كلهم لم يثبت الا مرة واحدة كما  
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان تعدد ابحاث بحدودك حرمة اسم القدوم لوجود الاثبات واحد ولو قال لا اكلم احد الا فلانا  
و فلانا كان لمان يكلمها جميعا لان الاستثناء من النظم فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فوجب عموم الاجتماع وكان له  
ان يكلمها جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خيرا ولما كان له ان يكلمها وكذا اذا قوله وقد يجعل معنى فاعلم ان او حرف حلف كما مر به  
فاذا وقع الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لا لزمنك وتعطيني حتى فذلك باضمار ان وذلك انما تعطفت  
لا لزمنك او تعطيني بالرفع معطوفا على الاول لكن قد ثبت الاعطاء كما ثبت لزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فاما كان  
العقدان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كان قيل لا لزمنك تعطيني وجب اضمار ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وتذكر  
قيل او تقدير المصدر كان قيل ليكون لزوم مني او اعطاء منك ونزل الكلام منزلة قولك لا لزمنك على ان تعطيني حتى تعطيني يكون





62

Digitized by Google

العاوثة من صحة التبيين لانه تابع قوله ومن التبعض ذكر التمام انما لا تبدأ الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكون بـ من فلان  
الى فلان وقد يكون التبعض كقولهم اخذت من الدارهم وزيد من القوم والتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجز من الاخطان وكقولهم خاتم  
من فضة وباب من سراج وقد يكون مزيدة كقولك ما جاءني من اخبر فاجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة والباقي تابع حتى يقال المحققون  
الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو التمام الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمال في التبعض جعلوا فيه اصلا ولا يجوز ان يكون  
مال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضع حقيقة ولهذا اى ولا يخفى  
قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال لاخر الحق من عبيد من شئت حقيقة كان له ان يعقلم الا واحد منهم فان تعقلم واحد بعدوا عنه الا الاخر  
وان تعقلم جميعا تعقلموا الا واحد منهم وانما رفيه الى المولى وعندنا ان يعقلم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعض كقولهم  
اجتنبوا الرجز من الاخطان وهذا المراد كقولهم من عبيد من غيرهم فنبينا ولهم جميعا كما في قوله  
من شاء من عبيد عتقه فهو خروجه قول ابو حنيفة رحمه الله ان المولى جميع بين كلمة القوم والتبيين فوجب العمل بحقيقة ما امكن والقوم  
اصل لانه اذا قلنا الفعل اليه فوجب القول بالقوم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعض وذلك ان تبعض عن الكل وواحد ليس عاميا ابتداء  
الاكثر وتيقن العمل بالتبعض وقد دخلت كلمة التبعض في العبيد فوجب ان يعمل التبعض فيه لاني خيره بخلاف قوله من شاء من عبيد  
عتقه فاعتقه فانه وان تنازل البعض ايضا لدخول حرف التبعض فيه لان البعض الداخل تحت المشروط كونه لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط  
وصفت تبعضه عامة وهي اشية لان في الصلة معنى الصفة فتقوم ضرورة عموم الصفة فاسقط اى الوصف بهذه الصفة بخصوص اى التبعض  
فاما البعض في المنافع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذا اشية فيه استندت الى النماط فتبقى معنى التبعض معتبرا بصفة القوم فبينا دل البعض  
عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه نفيم منه وجوب القطع للشرع كقولهم ولو قيل اقطع من السارق من شئت لم يوجب اللفظ  
استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال بالمفعولية صفة كالتا عليه ولذا يوصف بما يقال هو والمضروب كما يقال زيد الضارب وتسمى معلوما كما  
يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالشبه في المتنازع فيه كما صارت موصوفة بالخاطئية في تلك السئلة  
فلم تعميم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالوصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول  
اذا ضرب قاسم بالضارب والعلم قاسم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التاثير لا بغيره وذلك  
العموم على انما لا نسلم انما وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها الحق في قوله عتقه فلا يراد بهذا السؤل قوله والى لانه انما وصفا على  
مقابل من اى هي يدل على الغاية التي يقتضيها مصدر الكلام كما ان من لا ابتداء الغاية اى هي تدخل في الغاية التي يتبدا بها مصدر الكلام  
يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة متبداة ويقول الرجل انا اليك اياه انت غايته ويقول فست  
اى فلان فتجمل منتهاك من مكانك ولذلك استعملت في آجال الديون لان آجال الديون عاياتها ثم هي تقبل بمعنى الغاية مطلقا  
فاما دخول الغاية في الحكم وفروجهما منه فامر بمرجع الدليل فما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فظنوا الى ميسرة لان الاحرار مطلقا  
وبوجود الميسرة خروا الى العلة ولو دخلت الميسرة فيه كان منظرنا في كتابنا الحالتين معسرة وموسرة وكذلك قوله تعالى ثم انتم الصيام  
الليل فانه لو دخل الليل لوجب الوصال وما يدل على الدخول قوله فترت القرآن من اوله الى اخره لان الكلام بين قراءة القرآن  
والمسالة دليل فيه على احد الامر من قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا به جوازي الفصل وانما



ودل على وجه الله بالتحقيق فلم يدخلنا في الكشف قوله وفي الطرف به الكلمة بحيل بان دخل في عليه طرقالما قبلها ودعاء له فاذا قلنا ان الخروج  
 في يوم الجمعة فقد اجرت ان اليوم قد شمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة  
 ثم قيل زيد في نظر في العلم وانما في حاجتك لو سئل على معنى ان العلم حيل وعاء لنظره ولما دل على معنى انه لما صرف العناية الى حاجته  
 صارت كانه قد شملت عليه لغيرها على قلبه ومعه ويفرق بين حذفه واشيائه اختلف اصحابنا في حذفه واشيائه في طرف الزمان مثل  
 ان نقول انت طالق عند حال ابو يوسف وهو في السجن لو نوى اسفر النماز في قوله في غدا لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان حذفه واشيائه في الكلام  
 سواء اذا فرق بين قوله عند حيث يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا ان لو قال غدا ونوى اخر النهار  
 يصدق ويأتيه لا قضاء وكذا اذا قال في غدا لا ترمى ان قوله غدا معناه في غدا لانه حذف عنه حرف الطرف اختصارا فكانا سواء  
 في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى اخر النهار فقال في قوله في غدا يصدق ويأتيه النهار فقال في قوله في غدا يصدق  
 ويأتيه وقضاء وفي قوله غدا يصدق ويأتيه لا قضاء لان الطرف لما اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان الممكن لا يجيء  
 شيئا به المفعول به من حيث انه صار معمول للفعل مضويا به الا يرمى انه اذا اتسع في مثل هذه الطرف ولم يقدر فيه حرف في احد حكم  
 المفعول به حتى اذا اجرت عنه بالذي علمت به بالمتى بالمفعول به قلقت في مثل قولك ستقامت يوم الجمعة الذي ستره يوم الجمعة كما  
 يقول الذي ستره زيد ولم يقل الذي ستره يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الطرف اقتضى وقوعه في جزمه او ليس  
 ضرورة الطرفية استيعاب فاذا قال غدا ونوى اخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق الفصل بالعد وبلا واسطة فاقضه  
 استيعاب الغد يعني كونهما موصوفين بالطلاق في جميع العدة فلا بد من ان يكون واقعا في اوله فيحصل الاستيعاب فاذا  
 نوى اخر النهار فقد عجز موجب كلامه الى ما هو تحقيق عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ويأتيه لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في  
 غدا فموجب كلامه الوقوع في جزو من العدة منهم واليه ولاية التبيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى اخر النهار كانت نيته تعينا  
 لما اجمعه لا قيل الحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ويأتيه فاذا المرئي شيئا كان الحرف الاول اولى لعدم المزارع والسبق ولذلك  
 يقع فيه يرضى الفرق بينهما ان قوله ان صليت الله هكذا واقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صليت في  
 الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم انظر بعد ما شرع فيه حنث قال شيخنا العلامة حافظ الملة والدين ان الله تعالى  
 فذكر نصرته الرسل والمؤمنين في الدنيا سقوة بحرف في ونصرتهم في الآخرة غير مقرونة به في قوله غدا اسمها النصر سنا والذين استوفوا  
 الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصرته التداياهم في الآخرة مسبوحة لجميع الاوقات دائمة لا تنهار جبر اذا ما نصرته ايامهم  
 في الدنيا فقد وقع في بعض الاوقات دون البعض لا تنهار او ابتلاء قوله ويستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخولك الدار  
 لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كمنه في الفعل وهو لا يصلح نظرا للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شافلا لانه عرض لا يبعث  
 فتعذر العمل بتحقيقه في جميع مستعلا المعنى المقارنة لان في الطرف معنى المقارنة او من قصته الاحتواء على الطرف في مقارنته بجوانبه لا  
 فصلا جمعي مع متعلق وبجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشئ بالشئ يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورة تعلقه بوجوه  
 الدخول الا انه لا يكون شافلا لا يفتق الطلاق مع الدخول لا بعده وعنده البعض بحيل مستعار المعنى الشرطية المناسبة بينهما من حيث  
 ان كل واحد من الطرفين والشرط ليس به شرط ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة تعلقهم بالطرف من حيث انه لا

بينها زمان كما في الشرط والمشرط فيعلق الجزاء فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال  
 لا جنبية انت طالق في كذا كذا فترد جبالا تطلق كما لو قال مع كذا كذا ولو جعل مستقرا الشرط طلق كما لو قال انت طالق من تزوجت بك اليه اشار الله  
 الامام وفتح الاسلام رحمه الله قوله ومن ذلك اى من باب جرح المعاني حروف الشرط اى كناية او القاطع وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل  
 فيها كلمة ان وهى حرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اى في باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس بمعنى اخر سواء بخلاف سائر القاطع  
 الشرط فاما يستعمل في معاني اخر سوى الشرط ولان سائر القاطع الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فعلم انه اصل قال معنى كذا ان ربط  
 احدى الجملتين بالآخرى على ان يكون لاولى شرطا والثانية جزاء تعلق وقومها بالجمع لاولى كقولك ان تاتى اكرمتك تعلق الاكرام بالاتيان  
 وانما يدل على هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود بقصد فعليه او ثبائه لاسخا للنع او العمل وذلك لا يتحقق في الاستعمال والمتحقق ولذا لم يفتى قولهم ان  
 اعم اليسر لانه من الامور الكائنة ولذا لا يتحقق هذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذه الحروف في الاسم في كونه لفظا  
 ان امر ملك وان امرأة خافت من قبيل لاظهار على شرط والتفسير من التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان اللفظ يمتنع بغير  
 الشرط هو الفعل دون الاسم قوله واذا الصلح للوقت كلمة اذا مشددة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت  
 وصارت بمعنى ان كما في سائر القاطع المشترك اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين  
 اى موضوعه للوقت يستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كقوله واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال امراته اذا اطلقك  
 فانت طالق ولم يوشيا لا يقع الطلاق في قوله ايجنبية رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد  
 رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من العيدين في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا انوى الوقت والشرط المحض فهو على ما اتوا به باللفظ  
 وجه قوله ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الربط اذا اشتد الحر اى حينئذ قال الله تعالى والليل اذا قسي الالان  
 قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا للاستقبال وفيه ايهام فناسب المجازة اذا الشرط لا يكون الاستقبال مجعول  
 البيان لترده بين ان يكون وبين ان لا يكون وشيئا في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازة في معنى الزم منها في اذا  
 في متى لازمة في غير موضع لاستفهام وفي اذا جازة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها اذا  
 ما ذكرنا كان الطلاق مضيا الى زمان خال عن الالتصاق وكما سكت وهذا لك الوقت فطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون  
 حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشافعي واذا التصبك خياصة فتحل معها بالتصبك خصاصة لان اصابتها بخصاصة  
 من الامور المترددة وكلية هذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر كائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو محي العتق  
 الى الصلوة فلو لم يقصر كلمة اذا كانت مهنيا بمعنى الشرط بلفظ معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لا يتصل  
 في الامور الكائنة لانه لا يستعمل لانه لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها ولا يقال ينبغي ان يعمل على متى حتى يفي الوقت فيها  
 معتبرا وان جوزت بها كافي متى لانا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصية وهى الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت  
 كما ذكرنا واذا ثبت هذا الوجهان فيه واقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت  
 يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين ادائه متى فقال المجازة بها اى متى لازمة في غير موضع لاستفهام لان متى اسم للوقت  
 البعوض ولا يختص وقتا ومن وقت مكان مشاركا في الابهام بكلمة ان لترد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

في كلمة ان فلما المشاركة لزوم في باب المجازاة فلذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك حقت الميدين واما اذا افلا فاداة الوقت  
 النما لخص ولهذا قيل على امر كل من او منتظر فلم يلزم المجازاة بل هي في خير الجواز لما بنينا قوله ومن وما وكلما تدخل في هذا الباب اسي في نوع  
 الشرط ما من وما فلا يملكها لان الشرط كان كل واحد منهما لا يتناول شيئا وتحتقنه انما لما دخل في العموم لا بما هما والعموم في الشرط مقصودا لتكتم تخصيص كل واحد  
 من الافراد بالذكر متعذرا او متعسرا وان هذا المعنى مع الايجاز ما باننا ان قيل من ياتني الكرمه وما تصنع منه قوله تعالى من عمل صالحا حسن كرا  
 او انني وهو مؤمن فلتجيبه وما تقدموا الا انفسكم من خير تجدوه وهذا التردد من المسائل من شأ من جديد حقيقة فهو حر من دخل هذا الحسن  
 طه راس من دخل الدار فهو حر بالبيت فلا نفلي وما ذل لب كل على فلان نفلي ومن قيل لزوات من لعقل وما لصفات من لعقل وذوات ما لا لعقل  
 فاذا قيل من في الدار قلت زيد وهذا قيل ما في الدار قلت فرس او حماد او متاع ولو قيل ما زيد قلت عالم او جابل وما كلما فيجب عموم الافعال  
 حال الله تعالى كما نعت جلودهم كلمة ما هذه الجزاء ضمنت الى كلمة كل فصارت اداة تكسار الفعل ونصب كل على اللطف والعامل فيه الجواب كذا في  
 مين المعاني فاذا قال كما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة مرتين خشت في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة تزوجها فهي طالق فتزوج امرأة مرتين  
 حيث لا يحدث في المرأة الثانية لانها لا يجب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله وفي كل معنى الشرط فيه كلمة كل ما خوذ من الاكيل الذي هو محيط  
 سبوا انما لراس فلذلك يجب الاطاعة وهي من الاسماء اللازمة للاضافة ولهذا لا تدخل الاسماء الاضافة من الاسماء اذا للاضافة  
 من خصائص الاسماء فان ضمنت الى معرفة توجب اطاعة الاجزاء وان ضمنت الى نكرة توجب اطاعة الافراد فيصير قول الرجل كل التفاح  
 حانض ابي جميع اجزائه التي لم يكل كذلك ولا يصح كل تفاح حانض كحلاوة بعض منه واذا ضمنت معنى الشرط لولي لفعل لعبد الاسم المضاف اليه  
 كل صفة لا يصح للشرطية اذا الاسم لا يصح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مترودا وذلك في الافعال دون الاسماء وهي لوجب للاطاعة  
 على سبيل الافراد وكسبر الصفة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فمعنى الاطاعة ليستعاد من كل واحد معنى الافراد ليستعاد من المضاف  
 اليه اذ هو نكرة في موضع الانبات ومعنى الافراد ان لا يمتد كل سمي بالفرد في ثبوت الجزاء له كان ليس بمعينه فاذا قال الامر كل من دخل  
 بكم هذا الحصن او لا فله راس فدخل عشرة معاقد كل واحد منهم راس لان كلمة كل تجميع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الافراد  
 فندف كره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ يتناول خاصة وكان ليس بمعينه فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا ستوا ترون كان  
 النفل الاول خاصة لانه كل الداخل او لا لان من دخل بعده ليس باول من سبعة غيره بالداخل وفي الفصل الاول لم يبين كل واحد منهم  
 غيره بالداخل وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل في حق من خليف عنهم وهذا بخلاف قوله من دخل  
 بكم او لا فله كذا فان هناك اذا دخلت العشرة معالم يكن لهم شيء لان كلمة من توجب عموم الخمس ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين  
 كان ليس بمعينه وعلى اعتبار معنى العموم ليس قيم اول اذ هو اسم لغيره وسابق ولم يوجد فلذلك لعل النقل وبخلاف كلمة جميع فان الامام  
 اذا قال جميع من دخل هذا الحصن او لا فله راس فدخل عشرة معاقد كان النفل اكل واحد منهم بالنسوية لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع ولا  
 الافراد فيكون اعتبار جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فله راس واحد وكلمة كل تقتضي الاطاعة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارها كان  
 كل واحد من الداخلين يتناول ولا يجاب خاصة والله اعلم قال العبد الضيف عبد العزيز بن احمد احسن الله احواله وقدر بالخير ما له هذا آخر  
 ما قصد به من شيع مشكلاتها الكتاب وتتمه ارسية من احتجاج مسؤل الله والاصحاب قدس الله تعالى على الشرح في هذا الامر المهم لفضله  
 واجبانه وادل له ضباب هذا الخطيب اسد لم يجدوه واستنانه فبذلته محمودي في توضيح ما يستنبط من حقائقه والجرى سرحدي في تشرير



لمتعصب بن دقائقة وبالغة في تعميم الفاطمة وتفتح معانة بقدر الامكان واجتهدت في شرح لغائه وكشف لكاتبه بيان داو من مبدان فكر من يوم  
عانيت فيه شدا اند الفكر وكمن من ليلته تاسيت فيه مشاق لسهم حتى تيسر لي هذا التحقيق وثقا في التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلال نعم الله  
عليه وعرايب الكرم ولطائف بره وزمائب القامه والمسئول من فضل العظيم وكرمه العميم ان يجعل مقاساتي ذريعة الى الفناء لا محض في الاثر  
وقبيله الى الثواب الجزيل في العقبى وان يصير في من الذاكرين لنعمة الله المنعم المنان الكريم الديان والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا  
محمد وآله الطاهرين جميعين اللهم اغفر لكاتبه وما كلفه ولن محمده ولن نظريه ويرحم الله عبدا قال امينا

## خاتمة

يقول الفقيه المضطر الى رحمة ربه الكريم النكسر محمد ابراهيم غفر الله له والرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي يفضل على من يشاء جليل  
الانعام لغير حساب الذي جعلنا من خيراته افرحت للناس بلا شك ولا ريب بفضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الخلق بل ارياه بـ  
ونير مجراته باجل الكتاب والصلوة والسلام على افضل العالمين وخاتم النبيين سيدنا ومولانا محمد ارجل من اوتى الحكمة بفضل الخطاب  
وعلى آله واصحابه القائمين بكل فضل مستطاب ولعبنا طبعنا شائر الاخران ان علماء الخليفة حوروا في حصول الفقه كتابا حجا ومجدا  
فحق التحقيق الحق من اختلاف المذاهب وسواء في الوضوح تدقيق المطالب وكان لفضله افضل من بعض خصوص  
كتاب التحقيق المعروف بلباية التحقيق مشرق اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة برهان  
الطريقة مولانا حسام الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاصيلي المعروف بمحسن حسام شمس الاسلام  
والسليمان برهان الشريعة الفضلي علم الهدى علامة الوري مصبلح ربوز الدقائق  
منفتح كنوز الحقائق في الشريعة من الفقه والاولى الحكم والتبعية والعلما وذي  
انهم والتميز مولانا عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري  
تفطيم في الطبع العالي من المطابع في الاكاف والامصار  
للمنشى لوكشور مالك بطبع اوده اخباره حفظه  
تقالي من الغراب والفرار بفضل الفخر من  
الطبا في اليوم الحادي عشر من الجادى في  
سنة الفاتح ثمان وتسعين من الهجرة النبوية  
على صاحبها الصلوة والتمية الطابق  
راية شهر جلالى سنة الف  
وتتمة سنة تسعين  
من  
البيروت





303980171W



ORIENTAL INSTITUTE  
LIBRARY



OXFORD UNIVERSITY

Fol. BP  
152  
Buk

